







MANUEL
DE L'HISTOIRE
DES
DOGMES CHRÉTIENS.

PARIS.—TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES, RUE JACOB, 56.

MANUEL
DE L'HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS,

PAR HENRI KLEE,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR ORDINAIRE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE BONN, ETC.;

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ P. H. MABIRE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DANS L'INSTITUTION DE M. L'ABBÉ POILOUP.

Ratio rationem cognoscet.
Lactant., de Ira Dei, c. VII.

TOME PREMIER.

A PARIS,
CHEZ JACQUES LECOFFRE ET CIE, LIBRAIRES,
RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29;
Ci-devant rue du Pot de Fer Saint-Sulpice, 8.

1848.

A Sa Grandeur

Monseigneur André Roess,

Evêque de Strasbourg.

Hommage du Traducteur.



MONSEIGNEUR,

Ce fut sous vos auspices et sous votre patronage que le savant et pieux auteur de l'*Histoire des Dogmes chrétiens* fit autrefois ses premiers pas dans la carrière des honneurs académiques. Mieux que personne vous avez pu, dans un long commerce d'intime et sérieuse affection, connaître et apprécier cet homme éminent, dont la science et l'admirable piété sont une des gloires les plus pures de l'Allemagne catholique du XIXe siècle.

Il vous appartient donc, Monseigneur, de le produire au milieu de nous, et de le présenter au clergé de France, tout à la fois comme un modèle des vertus ecclésiastiques, et comme un guide sûr dans les fortes études que d'impérieux besoins nous rendent aujourd'hui plus nécessaires que jamais. Il vous appartient, il appartient au caractère sacré dont vous êtes revêtu, au dévouement et à l'amour que vous avez pour l'Église, de glorifier, parmi nous, l'un de ses plus illustres, l'un de ses plus infatigables défenseurs. Le nom et les travaux d'Henri Klee, recommandés par Votre Grandeur, seront connus et honorés en France : ce sera une perle de plus, ajoutée par vous à la couronne immortelle de l'Église.

Heureux de votre suffrage et de votre approbation, je vous remercie, Monseigneur, de la haute bienveillance avec laquelle vous avez bien voulu accueillir et encourager mon travail. Veuillez agréer l'hommage de ma reconnaissance et des sentiments de profond respect avec lesquels j'ai l'honneur d'être,

Monseigneur,

De Votre Grandeur

Le très-humble et très-obéissant serviteur,

L'abbé Mabire.

RÉPONSE

DE Mgr L'ÉVÊQUE DE STRASBOURG.

MONSIEUR L'ABBÉ,

J'accepte avec plaisir la dédicace que vous voulez bien me faire de votre traduction du *Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens* du docteur Klee. J'y ai, j'ose le dire, quelques droits. L'auteur a été mon ami; j'ai longtemps vécu dans son intimité ; personne n'a mieux connu que moi la noblesse de son caractère, l'étendue de ses connaissances, tout ce qu'il y avait dans son cœur de vraie piété et d'amour pour l'Église.

L'ouvrage dont vous offrez, Monsieur l'abbé, la traduction au public, est un de ses plus beaux titres de gloire, et une preuve incontestable de sa haute raison et de sa science théologique. Exposer le dogme catholique avec netteté et précision, le montrer appuyé sur la triple autorité de l'Écriture, de la tradition et de la raison, le dégager des nuages dont, aux différents âges de l'Église, une orgueilleuse philosophie a cherché à l'environner, tel est le but que s'est proposé le docteur Klee, tel est le plan qu'il s'est tracé, et qu'il a rempli avec cette admirable intelligence et cette étonnante érudition qui ont fait de lui un des hommes les plus éminents de l'Allemagne catholique.

En traduisant en français ce livre excellent, vous avez, Monsieur, rendu un véritable service, non-seulement aux jeunes gens qui en France se livrent à l'é-

tude de la théologie, mais encore à tous les esprits graves et sérieux qui veulent acquérir une connaissance approfondie de la religion. Le coup d'œil rapide que, pour le moment, j'ai eu à peine le temps de jeter sur votre travail, m'a déjà fait comprendre que votre style coulant et facile donne à votre traduction tout le mérite d'une œuvre originale. Je n'ai donc, Monsieur, que des félicitations à vous adresser sur votre entreprise et sur la manière dont vous l'avez exécutée.

Agréez, Monsieur l'abbé, l'expression de mes sentiments les plus sincères,

† André,
évêque de Strasbourg.

Strasbourg, le 6 avril 1848.

AVERTISSEMENT

DU TRADUCTEUR.

Le Manuel de l'Histoire des Dogmes chrétiens, dont nous publions une traduction française, est l'œuvre d'un savant théologien dont l'Allemagne catholique déplorait, il y a quelques années à peine, la mort prématurée. Nous renvoyons à une notice spéciale, placée en tête du premier volume, les détails qui concernent l'auteur et ses travaux. Un de ses ouvrages a particulièrement attiré notre attention; il suffira, pour le présent, que nous disions en peu de mots quel genre de mérite nous y avons rencontré.

Un livre où les dogmes chrétiens sont exposés dans leur ensemble, sous une forme courte mais complète, élémentaire mais savante; où les mille erreurs qui ont essayé, depuis l'origine de l'Église, d'altérer sa doctrine traditionnelle, sont mises en regard du dogme, et confondues par cette seule confrontation; où la vérité, resplendissant d'un éclat absolu et relatif tout à la fois, paraît ainsi dans tout son jour; un tel livre, autorisé d'ailleurs par le caractère et la position de son auteur, nous a semblé bon à étudier et à répandre. Nous y avons trouvé un guide précieux dans nos

études philosophiques, que nous sentions le besoin de contrôler et de soutenir par une doctrine supérieure, fixe et invariable dans son symbole; nous avons pensé qu'il pouvait offrir à d'autres le même avantage. Il ne peut manquer non plus d'être un auxiliaire utile à ceux qui étudient la théologie, sous quelque forme qu'ils l'envisagent, et pour quelque dessein qu'ils s'y appliquent.

L'ouvrage de Klee est tout à la fois une Dogmatique et une Histoire du dogme. Il résume les deux éléments, l'élément doctrinal et l'élément historique, sous une forme substantielle, concise, singulièrement riche en faits et en idées dans la brièveté du langage, suffisamment claire cependant pour celui qui considère avec attention ce tissu, dont les fils déliés sont serrés si fortement les uns contre les autres. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que ce livre est un simple programme dont la parole du maître et la méditation du lecteur doivent développer la richesse.

Nous nous sommes efforcé de rendre le sens de l'auteur avec une rigoureuse exactitude; dans un livre où le fond est à peu près tout, c'était presque le seul mérite que nous dussions rechercher.

Les notes sont, dans le Manuel de Klee, non pas une partie accessoire, mais une partie intégrante et la base même du livre. C'est à cette partie que nous avons donné nos soins les plus consciencieux. Nous avons rectifié dans les notes de l'original, dans les citations grecques particuliè-

rement, un grand nombre d'erreurs, qui, sans doute, auraient disparu dans une seconde édition, si l'auteur eût eu le temps d'y appliquer ses soins. Les textes allégués ont tous été collationnés sur les meilleures éditions; plusieurs ont été complétés par des additions importantes; nous en avons même ajouté quelques-uns, lorsque nous en avons rencontré qui allaient bien au but du livre et à la pensée de l'auteur.

L'ouvrage, traduit en français, recevra-t-il en France un accueil favorable? Nous l'ignorons, et nous abandonnons volontiers à la Providence le soin de faire à ce livre, qu'elle a béni ailleurs, le sort qu'il lui plaira. Il nous a paru bon et utile; nous le publions avec confiance.

Nous ne pouvions compter, au moment où nous écrivions ces dernières lignes, sur l'encouragement précieux dont Monseigneur l'évêque de Strasbourg veut bien honorer notre traduction. Nous ignorions alors qu'il a eu longtemps des relations intimes avec le docteur Klee. L'approbation qu'il a bien voulu nous adresser ne nous laisse rien à désirer. C'est pour notre œuvre le signe de la bénédiction d'en haut.

NOTICE

SUR LA VIE ET LES OUVRAGES

D'HENRI KLEE.

Aucun ouvrage de Klee n'ayant été traduit en français, l'auteur de l'Histoire des Dogmes chrétiens est à peu près inconnu parmi nous. C'est à peine si son nom se rencontre dans quelques ouvrages très-récents, où du reste il est cité avec honneur, à côté des plus illustres (1). Nous avons donc pensé qu'une notice sur ce prêtre savant et pieux serait bien accueillie des lecteurs auxquels nous adressons l'un de ses meilleurs ouvrages.

Celle que nous publions est traduite de l'allemand; nous l'empruntons à la seconde édition de la Dogmatique catholique, dont la mort de Klee vint tristement interrompre la publication en 1840. Elle est due à la plume de M. François Sausen, rédacteur du *Catholique* de Spire, et se trouve au commencement du troisième

(1) Alzog, dans son Histoire universelle de l'Église, dont MM. Goschler et Audley ont publié récemment une traduction française, parle de Klee en termes fort honorables: « Henri Klee, dit-il, professeur à Bonn et à « Munich, qu'une mort prématurée a enlevé à la science, a résumé la « théologie dans un Compendium plein de vie et d'intérêt. » Puis, un peu plus loin: « Klee est mort, comme Mœhler, avant le temps, par un de ces « décrets de la Providence que le chrétien adore, alors même qu'il ne peut « les comprendre. » Pour celui qui en est l'objet, ce rapprochement vaut mieux que de longs éloges.

volume, à la suite de l'avertissement de la première édition. Nous ne nous sommes point astreint, du reste, à reproduire dans son intégrité cette notice fort étendue, tout n'ayant pas un égal intérêt pour des lecteurs étrangers, dans ces pages inspirées par l'amitié, en face de la mort.

Henri Klee naquit le 20 avril 1800 à Munstermaifeld, petite ville près de Coblentz, que ses parents, simples et honnêtes artisans, quittèrent dans la suite pour venir se fixer d'abord à Andernach, puis à Mayence. Il reçut dans sa famille une éducation chrétienne à laquelle son séjour au petit séminaire de Mayence, où il entra en 1809, donna bientôt les plus heureux développements. Ceux qui ont eu le bonheur de passer comme lui leurs jeunes années dans ces pieuses maisons, fondées et dirigées par l'esprit de l'Église, comprendront aisément quelle profonde impression devait laisser dans l'âme des élèves du séminaire de Mayence l'image fidèle de la vie catholique incessamment reproduite aux regards de l'enfance et de la jeunesse, par la discipline et la règle des études, par le dévouement et la conduite exemplaire des maîtres, par la charité et la paternelle affection qui donnaient un si touchant caractère aux visites du saint évêque Colmar. C'est là que, tout jeune encore, Klee put se former de bonne heure à la piété et à la science; c'est là que se développèrent en lui, sous l'inspiration de la religion, les dons de la nature et de la grâce.

Cependant un orage soudain vint fondre sur cette heureuse maison. A Mayence comme ailleurs, Napoléon voulut restreindre, au profit de son Université, la liberté de l'enseignement ecclésiastique; et Henri Klee se vit obligé de suivre pendant plusieurs années les cours

du lycée impérial. Mais ces temps d'épreuve firent place à des jours meilleurs; et Klee se retrouva bientôt à l'abri des murs paisibles qui avaient protégé ses premières études. Comme il était fort jeune encore, il refit au petit séminaire son cours de rhétorique et celui de philosophie; après quoi il entra au grand séminaire, en 1817, pour commencer l'étude de la théologie.

Le grand séminaire avait alors pour supérieur le vénérable M. Liebermann, qui le dirigea jusqu'en 1824. Autour de lui se trouvaient réunis des théologiens, héritiers fidèles des plus saines traditions; parmi eux se distinguait M. le chanoine Herzog, dont le nom et le précieux souvenir vivent encore à Mayence dans toutes les mémoires. Ces maîtres habiles donnèrent dès lors à Klee cette direction solide et positive dont il devait plus tard devenir le plus ferme représentant. Doué par la nature d'un caractère énergique, qui ne faisait jamais les choses à demi, il se jeta avec ardeur dans l'étude de la théologie. Mais il ne devait pas longtemps goûter en paix ces tranquilles loisirs de l'étude. Les deux maisons ecclésiastiques de Mayence étaient liées l'une à l'autre par d'intimes rapports; et l'on confiait les classes inférieures du petit séminaire aux élèves les plus distingués du séminaire épiscopal, après toutefois qu'ils avaient achevé leur cours de théologie. Cette condition, qui avait force de règle, ne fut point observée à l'égard d'Henri Klee; son éminente capacité autorisait déjà les exceptions; on en fit une en sa faveur, et bien qu'il eût à peine dix-neuf ans, il devint, en 1819, professeur au petit séminaire.

C'est à lui principalement, ainsi qu'aux soins actifs et éclairés de M. Schmitz, curé de Saint-Pierre de Mayence, que cet établissement dut les importantes ré-

formes qui, tout en y maintenant l'esprit ecclésiastique, l'élevèrent bientôt au niveau des plus sévères exigences de la philologie moderne et des progrès de la pédagogie. On ne saurait dire tout le bien que Klee accomplit dans cette position pendant les dix ans qu'il y resta, et Dieu seul, dont il avait la gloire en vue dans tous ses travaux, peut l'en récompenser. C'était après avoir consacré à la classe dont il était chargé cinq à six heures de la plus sérieuse application, qu'il commençait ses études scientifiques, dans lesquelles il n'avait d'autre soutien et d'autre délassement que la prière et la méditation. Le travail était sa vie; souvent, après une veille laborieuse, les premières lueurs du jour le surprenaient les yeux encore fixés sur les écrits des Pères, ses amis inséparables.

N'oublions pas, du reste, d'ajouter que, malgré son inaltérable gaieté, il était depuis longtemps déjà mort au monde, comme le monde était mort pour lui. Les divertissements, où l'on dissipe trop souvent en misérables bagatelles les précieux trésors de l'âme, lui furent toujours inconnus, et jamais personne ne se soumit plus volontiers que lui à la règle qui imposait une sorte de clôture aux jeunes professeurs du petit séminaire. On peut dire d'ailleurs que, bien qu'ils n'appartinssent à aucun ordre religieux, tous avaient à peu près fait vœu de pauvreté. En effet, le traitement annuel des professeurs, qui étaient souvent chargés de plus de cent élèves, variait de 50 à 150 florins (108 à 324 francs); et celui de Klee, pendant tout le temps qu'il passa à Mayence, bien qu'il professât la philosophie et la théologie, ne s'éleva jamais qu'à 200 florins (432 francs). Mais l'esprit de Dieu qui avait rempli ces hommes les enflammait d'une sainte ardeur pour les choses supérieures; et pendant qu'ils vivaient ainsi de

privations et de sacrifices, le contentement, la concorde et la douce paix de Dieu, qui surpasse tout sentiment, régnaient dans leur saint asile. Aussi nous pouvons dire, sans crainte d'être injuste envers personne, que, malgré de rudes et amers combats, et cette dure nécessité de manger son pain à la sueur de son front, ces dix années ont été les plus heureuses de la vie de notre ami. Chez lui d'ailleurs on voyait marcher d'un pas égal, avec l'activité scientifique et le progrès dans la doctrine, le développement bien plus précieux de l'homme intérieur, formé à la ressemblance de Jésus-Christ; et sous la direction d'un maître aussi éclairé que M. Liebermann, Klee ne cessa d'avancer chaque jour vers le but élevé de la dignité et de la perfection cléricales. Le 23 mai 1823, il fut ordonné prêtre par l'évêque de Spire, Mgr Matthieu de Chandelle. Il avait reçu, la veille, le diaconat, et le sous-diaconat, le 2 septembre 1821.

Klee, après avoir parcouru au petit séminaire tous les degrés de l'enseignement inférieur, avait été successivement appelé à professer la seconde, puis la rhétorique (1). Il en était là lorsqu'il se vit tout à coup porté

(1) Voici le témoignage que lui rendait alors M. Liebermann dans un certificat dont la noble simplicité caractérise mieux que de longs détails le mérite déjà éminent de son disciple : « Infra scriptus, scholæ ecclesias- « ticæ Director, et seminaris episcopalis Superior per præsentes attestor, « D. *Henricum Klee* ab anno 1809 usque ad annum 1817 scholam nostram « ecclesiasticam frequentasse cum ea diligentia eoque in studiis profectu ut « omnium condiscipulorum princeps existeret. Non minorem ex studiis « theologicis fructum tulit tantamque ostendit laboris tolerantiam et in- « genii facilitatem, ut quamvis nondum absolutus esset theologus, jam ad « Professoris munus assumptus fuerit; quod difficile officium cum studio « theologico ita conjunxit, ut tertio theologiæ anno expleto publice theses « ex universa theologia summa cum laude defenderit. Ut Professor ab una « classe ad aliam usque ad Rhetoricam ascendit, quam nunc secundo jam « anno ita docet, ut Superiorum suorum exspectationem non impleat tan- « tum, sed et superet. Datum Moguntiæ, die 1 februarii 1824. *Lieber-* « *mann.* »

beaucoup plus près du but de ses études. M. Liebermann venait d'être nommé vicaire général à Strasbourg (1). M. Rœss (2) ayant été, après son départ, chargé de l'enseignement du dogme, Klee fut nommé en même temps (3) (1825) par M. Humann, alors grand vicaire et depuis évêque de Mayence, professeur d'exégèse et d'histoire ecclésiastique, double enseignement auquel fut encore adjoint l'année suivante le cours de philosophie.

On ne peut s'empêcher ici d'éprouver une véritable admiration pour cette puissante et féconde intelligence. C'est précisément à cette époque où l'enseignement dont il est chargé lui laisse moins de loisir et lui impose plus de travail, où le cercle des études qu'il lui faut embrasser devient chaque jour plus étendu et plus pénible, que Klee commence à se produire au dehors, et à publier cette suite de remarquables travaux qui se succéderont sans interruption jusqu'à sa mort. Déjà, au mois d'octobre 1825, il avait obtenu le titre de docteur en théologie, à la suite d'une épreuve soutenue avec éclat devant l'Université de Wurtzbourg (4). Il s'était

(1) M. Liebermann est mort il y a quatre ans, après avoir honoré pendant vingt ans le diocèse de Strasbourg par sa science et par ses vertus.

(2) Aujourd'hui Monseigneur Rœss, évêque de Strasbourg.

(3) Ces dates ont besoin d'être rectifiées. M. Liebermann ne quitta Mayence qu'au mois de février 1824. A cette époque, Monseigneur Rœss était déjà professeur de dogme depuis plus d'un an. Klee lui avait succédé en rhétorique au mois d'octobre 1822; et ce fut l'année suivante qu'il fut nommé professeur d'exégèse et d'histoire ecclésiastique.

(*Note communiquée par Monseigneur l'évêque de Strasbourg.*)

(4) Nous devons à la bienveillante communication de Monseigneur l'évêque de Strasbourg les détails suivants sur la manière dont Henri Klee subit à Wurtzbourg cette épreuve glorieuse du doctorat. « En 1825, nous « écrit Monseigneur Rœss, je l'encourageai à subir devant la Faculté de « Wurtzbourg les examens pour le doctorat; je voulus l'accompagner et « être témoin de son succès. Il surprit, il mécontenta même les professeurs

particulièrement concilié les suffrages par une savante dissertation sur la doctrine des Millénaires : *de Chiliasmo primorum sæculorum*. En 1827, il publia son travail vraiment fondamental sur la Confession, et plusieurs morceaux détachés qui furent insérés dans les journaux de ces temps-là, dans le *Catholique* particulièrement. Il obtint aussi à Mayence, comme prédicateur, le succès le plus complet. Il est vivement à regretter qu'il n'ait pu, à Bonn, faire valoir ce don de la parole, et que la Providence ne lui ait pas laissé le temps de le produire à Munich.

Pendant que sa réputation s'établissait ainsi à Mayence, pendant que nous honorions et que nous chérissions en lui le prêtre pieux, l'âme droite et simple où rien de faux ne pouvait trouver accès, le professeur plein de science que nous avions vu croître et s'élever au milieu de nous, il attirait aussi l'attention de l'Allemagne catholique, surtout depuis la publication de son « Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, » qui parut à

« par la vivacité, la finesse et l'originalité de ses réponses. Quand une « question n'était point posée avec la netteté et la précision nécessaires, il « savait le faire remarquer, et y mettait même quelque malice. Je n'en « citerai qu'un exemple. Le professeur d'histoire ecclésiastique lui avait « adressé cette question : D'où vient que les Romains, qui se sont montrés « si tolérants pour tous les autres peuples, se sont montrés si intolérants « pour les chrétiens ? M. Klee répondit : D'abord, il est contraire à tous les « témoignages historiques que les Romains aient été tolérants envers les « autres peuples; et il cita à l'appui de son assertion une quinzaine de faits « historiques avec les passages à l'appui tirés des auteurs anciens. Puis il « donna dix raisons pour lesquelles les Romains étaient intolérants en- « vers les chrétiens. Le professeur, surpris de tant d'érudition, ne crut pas « devoir pousser plus loin ses questions.

« Chacun se plaisait à reconnaître que jamais on n'avait vu à l'Univer- « sité des examens aussi brillants. Ils durèrent plusieurs jours, et le der- « nier fut public. » Monseigneur ajoute que trois théologiens, au nombre desquels il était lui-même, furent chargés d'attaquer la thèse du candidat, dont le succès fut un véritable triomphe.

Mayence en 1829, et qui fut accueilli avec la plus grande faveur. Déjà, au commencement de 1829, le gouvernement prussien lui avait fait demander, par l'entremise du conseiller Schmedding, s'il consentirait à accepter une chaire de théologie dans l'une des Universités du royaume. Une autre proposition lui fut adressée, le 26 avril de la même année, par la Faculté de théologie de Fribourg en Brisgau : il s'agissait du cours d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, le docteur Hug, par suite de son entrée au chapitre, ne voulant conserver que ses leçons d'Introduction générale et particulière à l'Écriture sainte. D'un autre côté, Mgr Sailer avait eu, dès ce temps-là, la pensée de l'appeler à Munich. Enfin, le gouvernement du Grand-Duché eut aussi le désir de retenir « le prophète dans son pays ; » il le vit cependant lui échapper, parce que les assurances qui furent mises en avant de ce côté restèrent trop incertaines, et que les propositions du gouvernement prussien, mieux arrêtées et conduites avec plus de suite, obtinrent dans l'intervalle une heureuse conclusion.

Klee hésita quelque temps avant de prendre un parti définitif. Il éprouvait alors de fâcheux pressentiments ; il voyait dans le lointain se former et s'amonceler les nuages sombres qui depuis fondirent si tristement sur le diocèse de Mayence. Mgr Burg, l'évêque nouvellement promu, exigeait une confiance illimitée, qu'il était loin d'inspirer lui-même. Klee, d'un autre côté, avec son esprit d'abnégation et ses besoins si restreints, se trouvait pleinement satisfait du poste honorable où Dieu l'avait placé ; il avait d'ailleurs un vif attachement pour sa patrie, et il éprouvait à la pensée de s'en séparer un violent déchirement de cœur. Il lui en coûta d'en venir à cette séparation qui lui semblait un exil. Néanmoins plusieurs considérations supérieures le

déterminèrent : il pensa qu'il devait accepter un poste qui lui offrait une sphère d'action plus étendue et plus périlleuse; il se devait, d'ailleurs, à ses parents, auxquels, en effet, il donna jusqu'à sa mort l'appui le plus dévoué; il prévoyait enfin, et sa prévision ne le trompait guère, que sa position à Mayence allait lui créer d'insurmontables difficultés. Ces raisons l'engagèrent à accepter la proposition du gouvernement prussien. On lui laissait le choix entre Bonn et Breslau; son attachement pour sa chère Allemagne du Rhin lui fit préférer Bonn. L'archevêque de Cologne, à qui le gouvernement avait fait demander son agrément, n'ayant rien à alléguer soit contre la personne, soit contre l'orthodoxie du nouveau professeur, Klee se rendit à son poste peu de temps après avoir publié son « Commentaire sur l'Épître aux Romains », qui parut à Mayence en 1830.

Essayons maintenant, avant de suivre Henri Klee sur ce nouveau théâtre, de rassembler en un seul tableau ce que nous avons dit de lui jusqu'à présent. Si nous le considérons au moment où il quitta Mayence, nous trouvons réunis dans sa personne tous les moyens qui pouvaient rendre sa position profitable pour l'Église, et lui faire trouver à lui-même dans son travail les fruits les plus heureux et les plus abondants.

Klee était alors dans l'âge où l'homme jouit de la plénitude de sa force. Les études opiniâtres auxquelles il s'était livré n'avaient ni altéré ni affaibli sa santé. Il s'était fait, au contraire, de l'habitude du travail comme une seconde nature; et le seul délassement qu'il connût consistait à varier l'objet de ses études. Le haut enseignement était devenu le but de son activité; et, nous pouvons le dire, jamais vocation ne fut marquée à des signes plus évidents que la sienne. On en restera facilement convaincu, si l'on considère cet ensemble de

qualités heureuses qu'il possédait à un si haut degré : l'étendue de la science, la pénétration, la promptitude de conception, la facilité à descendre au fond des choses et à les saisir par toutes leurs faces, et aussi, et plus encore, la puissance d'une parole pleine de charme et d'autorité. Ajoutons, pour achever son portrait, que, quand la société le réclamait, il savait porter dans les relations sociales la gaieté la plus simple et la plus franche. Son noble cœur ne comprenait ni la fausseté ni le mensonge, et il se livrait avec la candeur et la confiance d'une âme qui ne soupçonne pas qu'on puisse trahir la vérité. Mais ce ne sont là que les traits extérieurs de sa nature et de son caractère. Ce qui en formait l'essence intime, c'était qu'en lui l'homme et le savant avaient pour ainsi dire leur racine dans la vie même de l'Église. Aussi ne connut-il jamais d'autre doctrine que la doctrine de l'Église ; aussi repoussa-t-il constamment tout système qui n'était pas le système de l'Église. C'est de ce point de vue qu'il faut envisager son enseignement à l'Université de Bonn. C'est à cette cause qu'il faut rapporter les persécutions qui firent des dix dernières années de sa vie une sorte de martyre rarement interrompu, auquel il eût infailliblement succombé, s'il n'eût été soutenu par la grâce.

Les circonstances dans lesquelles Klee commença ses leçons de Dogmatique et d'Exégèse étaient difficiles et délicates. Dès le début, il lui fallut avoir égard, tout à la fois, à sa position vis-à-vis du gouvernement, et à son attitude en face d'un parti puissant qui exerçait autour de lui la plus fâcheuse influence, particulièrement sur l'archevêque de Cologne (1).

(1) Il s'agit ici du comte Ferdinand Spiegel, qui se montrait favorable à la doctrine hermésienne, condamnée, depuis, par le saint-siége (26 septembre 1835), à cause, dit Alzog, de sa tendance rationaliste et péla-

Le pouvoir temporel avait jeté les yeux sur lui pour en faire un instrument de ses desseins. On disait qu'il avait été choisi, dans l'intérêt de la science et de la liberté d'enseignement, par le gouvernement prussien, auquel on faisait un grand mérite de placer en face de la doctrine d'Hermès, alors tout-puissant, un système rival d'enseignement théologique. C'est déjà, cependant, une bien mauvaise condition pour la théologie catholique d'avoir à être maintenue et gouvernée, non point par les évêques, mais par le bienfait de la liberté d'enseignement; c'est une déplorable calamité qu'on en vienne à opposer, par façon d'expérience, dans une Faculté de théologie, un système orthodoxe à un système hétérodoxe, et surtout que cela se fasse sous l'inspection et avec la protection d'un ministre d'État. Le pouvoir qui, dans le domaine de la pensée religieuse, s'arroge le droit de protéger et de dominer les systèmes rivaux, ne peut naturellement que gagner à un tel ordre de choses; mais l'enseignement de l'Église descend par cela même au niveau d'un système ordinaire, et par suite, l'Église devient la servante et l'esclave de l'État. C'était là ce qu'on avait en vue en appelant Klee à l'Université de Bonn; on voulait qu'en présence du système d'Hermès il enseignât lui aussi son système. Mais au-dessus de ces deux systèmes il y en avait un troisième qui savait s'abriter dans une région inaccessible; système tout plein, à l'extérieur, d'égards et de déférence, mais froid et sans vie à l'intérieur, comme le *fatum* du paganisme; système ombrageux qui éclata, en novembre 1837, par des actes d'une violence inouïe (1);

gienne, et de la manière erronée dont plusieurs dogmes catholiques y sont exposés.

(1) L'auteur rappelle ici les violences exercées contre Monseigneur Clément-Auguste de Droste, successeur du comte Ferdinand Spiegel sur le siége de Cologne. On sait qu'à la suite d'une lutte généreuse contre le gouverne-

le système protestant de la souveraineté absolue de l'État, qui accepte, il est vrai, l'enseignement de l'Église comme doctrine théologique et philosophique, mais qui ne reconnaît point l'Église elle-même comme une société réelle, comme un établissement divin, ayant sa constitution propre et son gouvernement indépendant.

Tel fut le sens des rapports qui se formèrent entre le nouveau professeur et l'autorité temporelle dont il devenait dépendant. On ne pouvait s'empêcher de rendre justice à sa riche intelligence, à son travail consciencieux, à sa parole brillante, à son activité scientifique(1). Il reçut, en effet, des lettres pleines de félicitations et de compliments flatteurs sur sa science et ses travaux. Quant à son caractère de défenseur de l'Église, quant à la tendance de ses écrits, tous consacrés à soutenir la foi de l'Église, on n'en parlait jamais. C'était toujours la *science*, jamais l'*Église* qu'on voulait soutenir et honorer en lui. Toujours il vit sa mission et celle des Facultés catholiques systématiquement méconnues. Il s'en affectait vivement, et plus d'une fois on l'entendit se

ment prussien, qui demandait de lui des actes contraires à sa conscience et à la discipline de l'Église, il fut arraché de vive force de son siége archiépiscopal le 20 novembre 1837 et jeté dans une prison, dont il n'est sorti qu'en 1840, à l'avénement du roi de Prusse aujourd'hui régnant, Frédéric-Guillaume IV.

(1) Il publia successivement, pendant son séjour à Bonn, les ouvrages suivants :

Système de la dogmatique catholique (Bonn, 1831).

Encyclopédie de la théologie (Mayence, 1832).

Exposition de l'épître aux Hébreux (Mayence, 1833).

Le Mariage (Mayence, 1833) ; seconde édition (Mayence, 1835).

Et enfin, les deux ouvrages qui sont comme le couronnement de ses autres travaux :

La Dogmatique catholique, 3 vol. (Mayence, 1834-1835); 2e édit. 1840.

Et l'Histoire des Dogmes chrétiens, 2 vol. (Mayence, 1837-1838).

Il faut joindre à ces travaux l'Esquisse de Morale catholique, ouvrage posthume d'Henri Klee, édité par Himioben (Mayence, 1843).

plaindre amèrement que les autres vissent en lui ce qu'il ne pouvait consentir à y voir lui-même, le savant et non le prêtre catholique.

Ce fut autre chose avec Hermès et avec les Hermésiens. Nous nous abstiendrons de caractériser ici le système hermésien; l'Église s'est prononcée contre lui : il est jugé pour tout catholique fidèle. Nous nous garderons aussi de réveiller sur la tombe de Klee des attaques haineuses, auxquelles il a toujours dédaigné de répondre pendant sa vie. Mais nous ne pouvons tout passer sous silence, certains détails étant nécessaires pour faire apprécier comme il convient la position où Klee se trouva engagé pendant son séjour à Bonn.

Le point qui séparait essentiellement les deux professeurs, et qui devait produire entre eux une irréconciliable opposition, tenait avant tout à la nature d'esprit de chacun d'eux, et à la direction qui avait formé leur intelligence. Hermès avait un système qui avait jeté dans son esprit de profondes racines, et dont il ne put jamais se détacher; Klee, au contraire, humble et fidèle enfant de l'Église, n'eut jamais d'autre système que le système même de l'Église. Hermès avait posé en principe que le caractère essentiel de la méthode scientifique, appliquée à la théologie, consiste à se dépouiller préalablement de toute notion antécédente, soit innée, soit acquise, pour rentrer successivement en possession de toutes les croyances par la démonstration logique; Klee regardait, au contraire, un tel procédé comme également opposé à la saine raison et à la doctrine de l'Église, qui place l'homme, dès sa naissance, sous la garde et sous l'influence de la grâce divine, pour le conduire graduellement à la connaissance de toute la vérité révélée, et qui ne peut consentir à exposer son œuvre la plus chère aux chances périlleuses d'un pro-

cédé logique, arbitraire et incertain. Hermès, abandonnant le cercle tracé par l'Église, pour y rentrer plus tard, à l'aide de la formule magique que lui offrait son système, ne comprenait pas qu'une ligne qui ne coûte rien à franchir devient souvent, pour celui qui veut revenir sur ses pas, un mur d'airain contre lequel se brisent tous ses efforts. Klee restait ferme, au contraire, sur la base immobile de l'enseignement de l'Église, et de ce point fixe il appréciait la valeur des opinions de la science humaine, sans faire descendre la doctrine de l'Église au rang d'un système. Ce n'était là toutefois qu'une différence de méthode : et l'on voit assez d'ailleurs de quel côté se trouvait l'avantage. Mais bientôt l'adversaire de Klee eut recours, pour soutenir la lutte, à des moyens d'une tout autre nature. Le professeur orthodoxe, dont le noble cœur, au début de sa carrière académique, ne connaissait rien du monde et de ses intrigues, dut avoir cette fois le désavantage.

Hermès, en effet, mécontent de voir le nouveau professeur placé sous la protection de la liberté d'enseignement, fit, immédiatement après son arrivée, une leçon sur les nouvelles doctrines qui cherchaient à s'introduire dans la théologie catholique; cette leçon n'était, sous un titre déguisé, qu'une suite d'invectives contre Klee. Cette conduite de la part d'Hermès donna lieu, entre lui et le nouveau professeur, à une correspondance que l'on a publiée depuis, et dans laquelle il est aisé de voir de quel côté se trouvent la candeur et la loyauté. Dans le même temps on mandait à Berlin, pour ruiner Klee dans l'esprit du gouvernement, qu'il « *calomniait la* « *saine raison* ; » ce qui lui attira une sorte de réprimande de la part de M. Schmedding : « Je ne crois pas, « lui écrivait ce ministre le 27 novembre 1829, que « vous ayez dans vos deux premières leçons, comme

« on l'a mandé ici, *calomnié la saine raison*, et par là « indisposé vos auditeurs ; mais, ajoutait-il, en termes « suffisamment explicites, j'ai lieu de craindre que votre « révérence ne se soit montrée trop favorable envers « l'un des partis qui divisent les catholiques, et qu'elle « ne se soit déclarée, contre l'autre, avec plus de par- « tialité qu'il ne convient à la discrétion des rapports aca- « démiques. »

Ce n'était là que le commencement de l'épreuve. La lutte, une fois engagée, se poursuivit contre Klee par les moyens les plus odieux et les plus déloyaux ; et, pendant les cinq premières années de son séjour à Bonn, il ne cessa d'être en butte aux tracasseries et aux intrigues ténébreuses du parti auquel le gouvernement avait voulu l'opposer. Les choses allèrent si loin, qu'on lui fit un crime d'avoir présenté à la censure archiépiscopale sa Dogmatique catholique. Cette déférence envers l'autorité ecclésiastique, inspirée par l'humble soumission d'une conscience délicate, porta ombrage à la chancellerie de Berlin, et la destitution du professeur fut résolue. Elle allait être présentée à la signature du roi, lorsque Klee en fut averti. Il supprima, au prix de grands sacrifices, l'édition commencée, et les choses en restèrent là. Mais la guerre, transportée depuis lors sur un autre terrain, n'en fut pas moins acharnée. La presse harcela sans relâche le professeur orthodoxe, et le parti continua de lancer contre lui les traits haineux et les insinuations calomnieuses.

Au milieu de ces rudes épreuves, Klee ne perdit point courage ; il continua ses travaux avec une constance et une application que couronnèrent les plus heureux succès. Bien peu savent ainsi, même dans les circonstances les plus favorables, poursuivre avec fermeté le but de leurs efforts. Du reste, ce n'était pas seulement

les ouvrages de Klee qu'on accueillait avec faveur, ses leçons jouissaient aussi d'un grand crédit; et, malgré les efforts de l'intrigue et de la calomnie, elles attirèrent toujours un nombreux auditoire. Les heures de loisir qui lui restaient, se passaient en entretiens sérieux avec de nobles amis, comme Windischmann, Walter, Puggé, Bethmann-Holwegg, et quelques-uns des professeurs de la Faculté de théologie protestante. Il revenait régulièrement chaque année à Mayence passer le temps des vacances, près de sa famille et de ses amis; et, jusqu'au temps où il fut appelé à Munich, il ne fit jamais d'autre voyage.

Telle fut la vie de Klee pendant la première moitié de son séjour à Bonn. Il laissa ainsi passer avec le calme le plus parfait la polémique soulevée contre lui. Jamais, ainsi que nous l'avons déjà dit, il ne fit servir à des fins indignes de son caractère sa supériorité scientifique; jamais il n'attaqua l'hermésianisme autrement qu'en public; jamais, dans sa chaire, il ne lui échappa une parole d'invective et de récrimination contre Hermès; jamais il ne consentit à écrire un seul article de journal sur ces affaires qui le touchaient de si près. Ajoutons que ses relations avec l'archevêque comte Ferdinand Spiegel, en qui reparaissaient de précieuses qualités lorsque chez lui le courtisan n'effaçait pas l'évêque, devinrent plus amicales dans les dernières années (1).

Nous arrivons au temps où Mgr Clément-Auguste de Droste vint occuper le siége archiépiscopal de Cologne, et où l'Église catholique de l'Allemagne rhénane

(1) L'auteur cite à l'appui de cette observation plusieurs lettres écrites à Klee en 1833 et 1834 par l'archevêque de Cologne. Ces lettres, trouvées dans les papiers de Klee, au moment de sa mort, respirent l'estime et la bienveillance la plus sincère.

commença à respirer plus librement. Ces événements ne furent point sans influence sur la position d'Henri Klee. Ses relations extérieures semblèrent dès lors s'améliorer. Le nouvel archevêque l'honora de sa confiance, et l'une des premières marques qu'il lui en donna fut de le nommer examinateur de l'Université. Il en résulta immédiatement que ses leçons de Dogmatique furent fréquentées par un concours prodigieux d'auditeurs, et que désormais les professeurs hermésiens parlèrent presque dans la solitude; mais on vit bientôt s'évanouir la clarté du beau jour qui avait rempli le cœur des catholiques de la plus douce confiance. L'emprisonnement de Mgr Clément-Auguste arrêta brusquement la renaissance de l'esprit ecclésiastique dans l'Université de Bonn, en même temps qu'elle anéantit tant d'autres espérances catholiques qui semblaient attachées à l'action et à la personne du généreux confesseur. Klee, il est vrai, ne fut pas d'abord atteint directement; et bien qu'il sentît profondément la blessure faite à l'Église, il se serait reproché, comme un acte de lâcheté, la pensée d'abandonner son poste au moment du danger : aussi refusa-t-il, tant qu'il lui fut possible de travailler à Bonn avec quelque fruit, la demande qu'on lui fit en 1838, aussitôt après la mort d'Adam Mœhler, de venir à Munich remplacer l'illustre professeur. Mais quand il vit que la mésintelligence croissait chaque jour et que l'opposition s'organisait en système; qu'au lieu de revenir lorsqu'il en était temps encore, on s'égarait de plus en plus, sans aucune pensée de retour; que le gouvernement, après avoir, dans les premiers temps, abandonné les Hermésiens, les prenait maintenant sous sa protection, pour s'en servir comme d'une machine de guerre contre l'archevêque captif; convaincu qu'il lui serait impossible, avec la meilleure et la plus

ferme volonté, d'exercer désormais aucune action utile à l'Église, il résolut de quitter Bonn et d'aller chercher ailleurs un asile où la liberté catholique fût sincèrement respectée. On ne manqua pas de raisons, et on fit des efforts pour le retenir; mais Klee avait pris son parti. Il lui répugnait de servir plus longtemps un système dans lequel il n'avait d'autre emploi que celui de prêter la couleur d'un nom catholique à des plans antichrétiens; il ne voulait pas rester, comme une statue richement ornée, sur son piédestal solitaire, pendant que le temple était exposé à une horrible dévastation.

Il a, d'ailleurs, parfaitement exposé lui-même, dans la lettre où il résigne ses fonctions, les motifs qui le déterminèrent à quitter Bonn :

«Lorsqu'en 1838, écrivit-il au ministre, je refusai « l'invitation aussi honorable qu'avantageuse qui m'ap- « pelait à Munich, j'avais droit d'espérer, d'après les « assurances positives de M. le chargé de pouvoirs extra- « ordinaire, que le ministère agréerait et appuierait la « ligne de conduite où j'étais parvenu non sans peines « et sans luttes douloureuses à m'établir ici, et dont je « lui exposai les détails et les motifs. Mais la marche « qu'on a suivie depuis cette époque me donne claire- « ment à entendre que non-seulement le résultat de « mon action, dans le sens où je la regarde comme un « devoir, va s'annuler chaque jour, mais aussi que « mon action elle-même va se trouver graduellement « restreinte, puis totalement anéantie. Par ces motifs, « j'ai pris la résolution de résigner, pour la fin du se- « mestre d'été de la présente année, mes fonctions de « professeur, et je supplie très-humblement Votre Excel- « lence de vouloir bien agréer ma démission et me dé- « gager, pour cette époque, de toutes les obligations at- « tachées à mon emploi. »

Il vint à Munich en 1839. Nous nous abstiendrons de rappeler le bonheur qu'il éprouva lorsqu'il se vit au terme de son voyage, l'accueil plein d'enthousiasme que lui firent à l'envi les nombreux amis qui le désiraient depuis si longtemps; l'ardeur avec laquelle les élèves de l'Université se pressaient dans la salle où il faisait son cours; le tribut d'hommages qu'ils rendaient à son zèle, à sa riche intelligence, à son enseignement plein de vie, à ce magnifique talent d'exposition qui donnait tant de charmes à ses leçons. Tout cela est trop près de nous et trop bien gravé dans notre mémoire pour qu'il soit nécessaire de le rapporter en détail.

Tout ce bonheur qu'il goûtait et qu'il répandait au milieu de nous ne devait, hélas! durer qu'un moment. S'il eût vécu plus longtemps et que ses éminentes facultés eussent pu produire tous leurs fruits, nous pouvons penser et dire hautement qu'il aurait égalé les grands théologiens du moyen âge. Mais Dieu avait décidé que ses travaux étaient à leur terme. Il n'y avait pas un an qu'il habitait la Bavière lorsqu'il fut pris d'une fièvre muqueuse; c'était un tribut qu'il payait au climat de sa nouvelle patrie. La maladie, régulière dans sa marche, ne présenta d'abord aucune gravité. Le malade était même à peu près guéri, lorsque tout à coup survinrent des crises nerveuses et de cruelles souffrances, au milieu desquelles Dieu l'appela à lui le 28 juillet 1840, à une heure après minuit, dans la quarante et unième année de son âge.

Ainsi mourut cet homme éminent, objet de regret pour la science catholique, de deuil profond pour ses amis et pour ses élèves, de douleur amère et de tristes pleurs pour ses vieux parents, qui le perdaient loin d'eux dans un pays étranger. Nous n'ajouterons plus qu'un mot : sans doute l'existence de l'Église catholi-

que n'est point liée à la vie de ceux qui, comme Henri Klee et Adam Mœhler, se consacrent à la défendre; mais il est vrai de dire que l'Église d'Allemagne serait bientôt dans une déplorable situation si elle n'avait, pour la servir et pour publier sa foi, des hommes tels que Mœhler et Henri Klee.

Est-il nécessaire, après les détails dans lesquels nous sommes entré, de caractériser plus particulièrement le mérite de Klee, comme prêtre et comme théologien? ajouterons-nous que l'exégète égale chez lui le dogmatiste? le louerons-nous d'avoir considéré l'Écriture non comme un champ ouvert aux discussions philologiques, mais comme l'œuvre du Saint-Esprit, et dirons-nous que c'est en ce sens et au point de vue de l'inspiration qu'il l'a toujours expliquée? Non; les faits parlent assez d'eux-mêmes; les commenter serait les affaiblir. Il vaut mieux, d'ailleurs, se taire que d'en trop dire. Arrêtons-nous, de peur d'excéder dans nos paroles. En cela nous suivrons la pensée et la règle favorite de cet homme, excellent en toutes choses, qui se fit constamment un principe de parler peu et d'être toujours prêt à l'action. Ce principe, il l'a pratiqué au milieu des épreuves qui ont rempli sa carrière, si courte, mais si pleine d'œuvres précieuses. C'est pour cela, sans doute, que Dieu lui a envoyé de bonne heure l'ange de la paix, pour l'appeler à la vie où il n'y a plus de travail ni de fatigue. Avant de nous séparer de sa chère image, il ne nous reste plus qu'un vœu à exprimer : c'est que notre dernier moment, lorsque nous aurons accompli la tâche qui nous est imposée, soit aussi heureux que celui d'Henri Klee.

Augsbourg, 23 janvier 1841.

AVERTISSEMENT

DE L'AUTEUR.

Le Manuel de l'Histoire des dogmes chrétiens, que nous nous décidons à publier, doit son origine aux leçons faites par nous depuis sept ans à la Faculté de théologie de l'Université de Bonn. Il ne sera pas inutile, nous l'espérons, aux étudiants qui suivent notre cours de Dogmatique et d'Histoire du dogme; peut-être aussi pourra-t-il rendre quelques services en dehors du cercle des études académiques, soit en contribuant à redresser des idées fausses et exclusives sur le Dogme et son développement historique, soit en excitant les esprits sérieux à essayer des recherches plus approfondies sur un objet aussi important que le progrès et le mode de développement de la vérité divine et de l'intelligence humaine, dans leurs rapports mutuels et leur influence réciproque.

On pourrait appeler l'esprit qui domine de nos jours dans la science, un esprit historique; c'est-à-dire que la science s'efforce particulièrement aujourd'hui de prendre en sérieuse considération le mode d'apparition et de développement des choses divines et humaines dans le cours et la suite des siècles. Cette tendance se révèle assez

manifestement dans le grand nombre d'œuvres historiques qui ont paru de nos jours, et dans le succès que plusieurs d'entre elles ont obtenu. Or, la religion est l'âme de l'histoire, et le dogme à son tour est l'âme de la religion. Celui qui n'a pas l'intelligence du dogme ne saurait donc voir dans l'histoire qu'une énigme indéchiffrable : c'est-à-dire que la connaissance de l'histoire est la condition fondamentale de toute science vraie et complète, et qu'il n'y a point de véritable connaissance de l'histoire sans une exacte intelligence du dogme, en lui-même et dans son développement successif, la pensée dogmatique étant comme le fond de la vie intellectuelle et morale de l'humanité.

Ce que nous avons dit, dans l'Introduction, sur la légitimité et sur la nécessité de l'histoire des dogmes chrétiens, nous paraît satisfaire aux exigences et aux conditions du sujet. Nous n'ajouterons ici qu'une seule observation : c'est que le grand ouvrage laissé malheureusement inachevé par le P. Petau, doit être considéré autant et bien plus comme une Histoire du dogme que comme une Dogmatique. Nous faisons cette remarque pour tranquilliser ceux qui seraient tentés de croire qu'une Histoire des Dogmes ne saurait être qu'une « Histoire des Variations. »

Avons-nous réussi dans notre dessein ? L'essai que nous publions réalise-t-il la véritable idée d'une histoire des dogmes, et les conditions qu'elle exige ? C'est là une tout autre question, qu'on peut

résoudre contre nous sans rien détruire de ce que nous avons dit sur la possibilité et sur la nécessité relative de l'histoire du dogme. L'imperfection de notre œuvre ne saurait autoriser qu'une seule conséquence : la nécessité de nouvelles tentatives et d'efforts persévérants pour approcher toujours davantage, soit par la richesse du fonds, soit par la perfection du travail, de l'idéal que nous avions en vue.

Du reste, nous n'avons pas besoin de dire combien il reste à faire, de combien de difficultés il faut triompher, et au prix de quels efforts il faut se résoudre à acheter chaque pas fait en avant dans cette laborieuse entreprise. Qu'il nous suffise de demander qu'on ait égard à ces difficultés dans le jugement qu'on portera sur notre travail.

L'introduction placée en tête de l'ouvrage n'a pas une grande étendue; nous croyons cependant qu'elle renferme tout ce qui est nécessaire à l'exposition du sujet. Nous y développons les raisons qui nous font penser qu'on peut, qu'on doit même abandonner ce qu'on appelle à peu près universellement aujourd'hui l'histoire *générale* des dogmes. Nous y faisons remarquer aussi que l'histoire *spéciale* des dogmes n'offre point un ensemble qu'on puisse partager en périodes distinctes, mais que chaque dogme demande à être exposé séparément, avec tous les développements qui constituent la suite de son histoire.

Le fond de notre travail ne peut manquer, nous le savons, de déplaire à certains esprits, dont le

point de vue et les idées ne sont pas les nôtres. La tendance à nier les dogmes, bien qu'elle ait perdu de sa vogue et de son crédit, compte cependant encore de nombreux partisans, aux yeux desquels toute croyance sérieuse et toute signification dogmatique attribuée à tel ou tel point de doctrine traditionnelle sont un scandale ou une folie. Il fallait, pour eux et à cause d'eux, ne rien omettre, ne rien dissimuler, ne rien dédaigner.

Il est inutile, sans doute, d'ajouter que notre Histoire des dogmes et notre Dogmatique se rapportent l'une à l'autre, et qu'elles sont destinées à se compléter mutuellement.

Bonn, 5 septembre 1837.

TABLE DES CHAPITRES.

FIN DE LA TABLE.

MANUEL
DE L'HISTOIRE
DES DOGMES CHRÉTIENS.

INTRODUCTION.

SOMMAIRE.

1. Notion du dogme. — 2. Formation du dogme. — 3. Influence propre de l'Orient et de l'Occident. — 4. Influence des écoles. — 5. Influence des hérésies.
6. Définition et vraie notion de l'histoire du dogme; comment elle est possible. — 7. Comment elle est nécessaire. — 8. Rapport de l'histoire du dogme avec les autres branches de la théologie. — 9. Méthode à suivre dans l'histoire du dogme. — 10. Déterminations diverses des époques et des périodes de l'histoire du dogme. — 11. Sources de l'histoire du dogme.

1. Dogme veut dire, à ne considérer que l'étymologie, ce qui a été approuvé, ce que l'on a établi, décidé (*placitum*, *decretum*). L'Écriture désigne par le mot δόγματα les édits ou décrets des souverains (1), les prescriptions mosaïques (2), les décisions des apôtres (3).

Dans les écrivains ecclésiastiques, δόγματα signifie

(1) *Luc.* II, 1. — *Act.* XVII, 7. — *Dan.* II, 13. VI, 9. 8. 15. — (Cfr. δογματίζειν II *Macc.* X, 8. III *Macc.* IV, 11.)

(2) *Ez.* XX, 26. — *Eph.* II, 15. — *Col.* II, 14. — (Cfr. II, 20. δογματίζειν.)

(3) *Act.* XVI, 4. — (Cfr. XV, 28. Ἔδοξε γὰρ τῷ Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ ἡμῖν.)

tantôt les doctrines des philosophes (1) et des hérétiques (2), tantôt les enseignements chrétiens (3); mais δόγμα désigne l'ensemble de la doctrine révélée (4).

Δόγμα se trouve opposé tantôt aux pures opinions, δόξαι, des païens (5) et des hérétiques (6); tantôt à ce que l'on considère dans l'Église comme simplement

(1) *Hermias.* Irris. c. I. — *Soz.* V, 16. (δόγματα ἑλληνικά.) — Cfr. *Cic.* Qu. acad. IV. 9.... de suis decretis, quæ philosophi vocant dogmata.

(2) *Clem.* Str. VII, 16. — *Archel.* et *Manet.* disput. n. IV. — *Aug.* Qu. Evang. I, 11. — (Cfr. δογματίστης appliqué à Novatien par *Eus.* VI, 13.) δογματίζοντες appliqué aux Gnostiques par *Clem.* (Str. III, 15.) δόγματα μυσαρὰ (*Theod.* in Jes. Naz. qu. XVI.) ἄθεα (*Eus.* in Ps. LVII, 12.) impia et irreligiosa dogmata. (*Iren.* adv. Hær. l. II. præf. n. 1.) pestifera et mortifera dogmata. (*Aug.* Civ. Dei XVIII, 51. n. 1.)

(3) Δόγματα avec l'addition Ἰησοῦ Χριστοῦ. (*Ign.* Magn. XIII.) Θεοῦ (*Orig.* Matth. T. XII. n. 23.) Cfr. *Clem.* Str. III, 2. VI, 15.) Θεῖα (*Theod.* epl. ad Joan. Antioch.) τῶν εὐαγγελίων (*Ath.* in Matth. serm. IX. in *Gall.* V.) ἀπόστολικὰ (*Theod.* Hist. Eccl. I, 2. 7.) ὑγιᾶ (*Orig.* Matth. T. VI. n. 20. XX. n. 22.) ὀρθὰ (*Cyr.* def. anath. X. In symbol. ad monach. — *Chrys.* in Genes. Hom. II. n. 5.) τῆς εὐσεβείας (*Orig.* Matth. T. XVII. n. 7. — *Cyr.* in Amos VI, 2. — *Chrys.* in Matth. XXI, 23. in *Cot.* Mon. Eccl. græc. III.) εὐσεβῆ (*Cyr.* Symbol. ad monach.) πατέρων (*Greg. Nyss.* de Sp. S. in *Mai* VIII. II. p. 10.) ἡμῶν (*Tat.* Græc. XXIV.) τῆς Ἐκκλησίας) *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. XII. T. II. *Mor.* p. 815. — *Cyr.* Joan. I, 33.) ἐκκλησιαστικὰ (*Chrys.* in Matth. XXI, 23.)

(4) *Orig.* Princ. I, 7. n. I. — *Cels.* I, 2. — *Lact.* Mort. persec. n. 11. — *Bas.* Hexaem. or. VI. Les catholiques sont appelés à cause de cela οἱ τοῦ δόγματος. *Eus.* Hist. Eccl. VII, 30.

(5) Opiniones ethnicorum. Tert. spect. c. I.

(6) Αἱρετικὰ νοήματα. *Orig.* epl. ad Greg. n. 2. — Γνώμη τῶν ἑτεροδοξούντων. *Orig.* in Joan. T. XIII. n. 1.

probable, ou comme objet de libre discussion (1); tantôt on l'oppose à ἦθος, πολίτεια, c'est-à-dire à la règle de la vie pratique (2), tantôt à κήρυγμα, c'est-à-dire à l'objet de l'enseignement public et général (3).

Plus d'une fois depuis Semler on a voulu, tout à fait contre l'esprit de l'antiquité, concevoir entre *dogme* d'une part, et, de l'autre, religion *vraie* et christianisme *vrai*, un rapport d'opposition et de contrariété, et, par suite, proscrire le mot dogme et l'idée qu'il exprime. Cette distinction est gratuite et arbitraire; mais on doit accepter comme fondée en raison celle que les théologiens établissent entre les dogmes

(1) *Chrys.* Ἐκεῖνο γὰρ ἔχε παρατετηρημένον, ὅτι πολλὰ τῶν λεγομένων παρ' ἡμῖν ἀγωνιστικῶς κηρύττεται, οὐ δογματικῶς. In Matth. XXI, 23. (in *Cot.* mon. Eccl. græc. III, 145.)

(2) *Eus.* Dem. Evang. III, 6. — *Soc.* Περὶ δόγματος . . . ἠθικὴ διδασκαλία. Hist. Eccl. II, 44. — *Cyr.* Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας, καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Cat. IV. — *Chrys.* Ὁ χριστιανισμὸς μετὰ τῆς τῶν δογμάτων ὀρθότητος καὶ πολιτείαν ὑγιαίνουσαν ἀπαιτεῖ. In Joan. hom. XXVII. Cfr. in Gen. Hom. II. n. 5. XIII. n. 4.

(3) *Bas.* Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ δόγμα σιωπᾶται· τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Spirit. S. c. XXVII. — *Sever.* (Gab. ou *Emes.*) Illud oportet observare fratres quod aliud dogmata sunt mystica, et aliud prædicatio publica. Homil. V. (ed. *Aucher.* Venet. 1827.) — *Eulog.* Τὰ μὲν δόγματα μετ' ἐπικρύψεως καὶ σοφίας ἀπαγγέλλεται, καὶ εἰς τὴν ἀσάφειαν πολλάκις ἐξεπίτηδες περιβάλλεται. ὡς ἂν μὴ βεβήλοις εἶεν τὰ ἅγια ἔκθετα, καὶ οἱ μαργαρῖται τοῖς χοίροις προκείμενοι. τὰ δὲ κηρύγματα χωρίς τινος ἐπικρύψεως ἀπαγγέλλεται, καὶ μάλιστα ὅσα εἰς λόγον ἐντολῶν καὶ θείου φόβου συντήρεσιν ἀναφέρεται· εἶναι δὲ καὶ τῶν δογμάτων ἔτι τινα μυστικώτερα, ἃ παντελῶς (ὡς τὸ ἔπος φάναι) σεσίγηται, ἐκείνοις δὲ μόνοις παραδέδοται οἷς διὰ λόγου ζῶντος ἔχουσι πνευματικὴν σοφίαν πιστοῖς ταῦτα παρατίθεται. Ap. *Phot.* c. CCXXX.

solennels, proposés et définis comme tels (*dogmata formalia, quoad nos proposita*), et les dogmes qui n'ont encore été ni formulés en termes exprès, ni proposés avec solennité (*dogmata in se, materialia*); comme aussi la distinction, souvent mentionnée, entre les opinions tolérées ou approuvées *dans* l'Église, et les enseignements propres et réels *de* l'Église.

2. Le dogme, considéré dans son fond et dans sa substance, a eu sa pleine et entière réalité dès l'origine, en même temps que l'Église et le christianisme ont été fondés et établis; mais sa formation est progressive et s'opère dans le temps; or c'est l'Esprit Saint qui est le principe de la formation régulière du dogme, comme l'Église est la sphère et le milieu où elle s'accomplit. Toute autre puissance, quelque mesure d'influence qu'elle paraisse apporter à ce travail de formation progressive, ne doit être considérée que comme une cause purement occasionnelle ou purement instrumentale, employée par l'Esprit Saint au service de l'Église. Au point de vue des causes occasionnelles se rapportent les luttes diverses des conceptions religieuses indépendantes contre la vraie religion, pendant son progrès à travers les âges; et ces combats incessants livrés à la foi par les nombreuses formes de l'erreur spéculative et par les directions perverses de la vie pratique, à mesure qu'elles se produisent dans tel individu, dans tel lieu, dans tel temps, pour se constituer en sectes ou en partis religieux. A la classe des causes instrumentales appartiennent les éléments plus purs et les effets plus heureux qui se produisant dans tel ou tel esprit, y prennent vie et forme, et prévalent dans tel temps ou dans tel lieu avec une énergie particulière.

Dominés par un même esprit, tous les éléments, dans l'Église, concourent à un même but; l'Orient comme l'Occident, l'Hellénisme comme le Romanisme, les docteurs particuliers comme les écoles, chacun selon son génie, chacun avec le caractère de ses tendances et de sa physionomie intellectuelle. Saint Athanase et saint Augustin n'ont travaillé si utilement pour l'Église, que parce que l'esprit de l'Église était en eux; c'est parce qu'ils s'étaient identifiés avec elle, l'un pendant qu'elle combattait l'Arianisme, l'autre pendant qu'elle luttait contre les Pélagiens; c'est parce qu'ils exprimèrent la pensée qui était en elle, et qu'ils l'exprimèrent fidèlement, que l'Église adopta la forme dont ils la revêtirent. Ce ne furent pas eux qui dominèrent l'Église et sa doctrine; ils furent dominés par elle; ils ne rendirent point leur croyance particulière, croyance générale; mais la croyance générale prit et garda la forme particulière sous laquelle ils l'avaient conçue. Jamais aucune pensée particulière n'a ajouté un seul élément à la substance du dogme, bien qu'un grand nombre de docteurs se soient employés, avec une heureuse activité, à lui donner une forme et un développement scientifiques.

Les systèmes philosophiques n'ont de même contribué en rien à la formation substantielle du dogme chrétien, quelque profonde influence que la philosophie alors dominante ait pu exercer, à différentes époques, sur le caractère particulier de la forme et de l'expression. C'est en dehors des limites du dogme et de la ligne qui circonscrit le domaine de la foi, que la pensée individuelle a trouvé un champ libre, où elle a pu s'épanouir en opinions et en conjectures; c'est

dans cette région extérieure qu'il y a eu pour les esprits dociles à la foi, liberté de cultiver et de mettre en rapport intime avec l'enseignement de l'Église les idées que la philosophie du temps a fait éclore; c'est là que les opinions théologiques ou philosophiques ont rencontré une arène libre et ouverte, où toutes ont pu se produire et se combattre.

3. Que si nous voulons considérer de plus près le sujet que nous venons d'esquisser en peu de mots, nous verrons que le travail de l'esprit grec sur la substance du dogme chrétien a été principalement un travail de développement, tandis que l'Occident s'est appliqué plus spécialement à observer et à conserver, à donner au mouvement imprimé par l'Orient la forme et la mesure, à le préserver des écarts, et à l'empêcher de se perdre dans l'erreur. L'Église d'Orient s'est particulièrement attachée au point de vue qui constitue le domaine de la haute métaphysique. L'Église d'Occident a pris pour objet spécial de son activité celui des éléments du dogme qui tient de plus près à la vie pratique, les doctrines qui tendent immédiatement à l'application, et qui donnent à la morale ses principes et, pour ainsi dire, sa substance. Ainsi, l'une a élaboré la science de Dieu, la théologie proprement dite; l'autre nous a donné, avec la doctrine de l'Église, l'anthropologie, la science de l'homme sous toutes ses faces, la doctrine de la chute, la doctrine de la liberté, la doctrine de la grâce; toutes deux ont ainsi conservé le génie propre et la forme spéciale de sagesse que le passé leur a laissés en héritage.

L'Afrique, que ses rapports de langage et de situation rattachent moitié à l'Orient et à la Grèce,

moitié à l'Occident, et plus particulièrement à Rome, nous présente tout à la fois les deux influences. Les esprits les plus éminents dans ce double mouvement, et qu'on en peut considérer comme les représentants les plus complets, sont deux Africains, Origène et saint Augustin; tous deux ont exercé, l'un sur l'Orient, l'autre sur l'Occident, l'influence la plus étendue et la plus durable, qu'il suffit, du reste, de signaler ici, sans la développer plus longuement.

4. En dehors de ces deux grandes directions, celle de l'Orient et celle de l'Occident, nous avons à caractériser, autant qu'il est possible et qu'il importe à notre but, les directions partielles et subordonnées que l'on désigne sous le nom d'*écoles*.

A l'école d'Alexandrie, dont Origène peut être regardé comme le chef, se rattache intimement l'école de Cappadoce, représentée par saint Grégoire Thaumaturge, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile le Grand et saint Grégoire de Nysse; les deux derniers peuvent être considérés, celui-ci comme étant le plus fortement empreint de la couleur d'Origène, celui-là comme reproduisant avec le plus de mesure son esprit et ses tendances.

Une autre école apparaît en Orient, qui forme, avec l'école d'Alexandrie et son génie porté généralement à l'enthousiasme, un contraste frappant; c'est l'école d'Antioche, représentée par Théodore de Mopsueste, Théodoret et saint Chrysostome; la raison semble y dominer, bien qu'elle vienne parfois y aboutir à la pure déraison, comme on le voit, par exemple, dans le Nestorianisme. C'est à l'école d'Alexandrie que se rattache l'écrivain mystique qui s'est caché sous le nom de saint Denys l'Aréopagite;

comme saint Jean Damascène, nonobstant son éclecticisme, appartient à l'école d'Antioche.

Quant aux écoles de l'Occident, on voit clairement que toutes procèdent de la riche plénitude de saint Augustin. C'est de lui qu'ont pris leur fond et leur substance, aussi bien les maîtres des écoles *mystiques*, que ceux qui sont comptés parmi les *scolastiques;* c'est de lui que dérive tout le mouvement théologique et philosophique du moyen âge; c'est à lui que remonte même la vie philosophique des derniers siècles, si Descartes est le père de la philosophie moderne, et si, comme on n'en peut douter, les doctrines philosophiques et les doctrines théologiques de saint Augustin, bien ou mal comprises, forment une portion capitale et essentielle de la philosophie cartésienne. Et n'est-ce pas encore dans saint Augustin, perfidement détourné de son véritable sens, que le Prédestinatianisme du ve siècle et celui du moyen âge, que plus tard le Calvinisme, le Luthéranisme, le Jansénisme et le Quiétisme ont trouvé leur point de départ et leurs doctrines fondamentales?

Une autre circonstance remarquable en Occident, c'est que les directions particulières de la pensée y revêtent une forme durable et fixe dans les corporations religieuses; que telle école s'identifie avec tel ordre, avec telle règle; que les plus forts esprits dans chaque ordre, doués, pour ainsi dire, du pouvoir de s'assimiler les intelligences, impriment leur type à ce qui les entoure, et entraînent l'ordre entier dans leur voie (Thomistes, Scotistes, moines de Saint-Victor, etc.).

Quant à l'influence positive de la puissance séculière dans la formation du dogme, elle ne saurait être

l'objet d'une considération particulière, les souverains n'étant intervenus dans le travail dogmatique qu'en union avec les théologiens, ou en se plaçant à la suite d'une école (Justinien, Charlemagne).

5. La pensée individuelle, quand elle reste dans la sphère de l'Église et qu'elle se contient dans les limites de la doctrine traditionnelle, constitue une tendance spéciale et forme une école ; mais si elle excède et vient à se développer dans un sens hostile à l'Église et à son enseignement, elle devient *hérésie*, et force l'Église à une déclaration précise et solennelle de sa foi, relativement au point de doctrine qui se trouve en péril, en même temps qu'elle l'amène à formuler expressément le dogme enveloppé jusque-là dans un enseignement purement implicite. Les conceptions erronées qui dégénèrent ainsi en hérésies, portent, comme les doctrines orthodoxes, la couleur et l'empreinte des lieux et des temps où elles se produisent. Les hérésies de l'Orient ont un caractère beaucoup plus spéculatif, et se rapportent plus particulièrement à la nature de Dieu, tandis que celles de l'Occident sont plutôt des hérésies pratiques qui se développent dans le domaine de l'anthropologie, de la morale, de la théorie de l'Église, comme le Montanisme, le Novatianisme, le Pélagianisme, le Prédestinatianisme, l'hérésie des Vaudois, etc., comme aussi la grande hérésie du XVIe siècle, dont la base est prise dans l'anthropologie.

La formation du dogme dans l'Église suit la marche de l'erreur, et a lieu parallèlement à son progrès. Ainsi la doctrine qui s'est produite la première est celle de l'unité de Dieu (contre les Polythéistes et les Dualistes) ; puis est venue celle de la trinité

(contre les Modalistes et les Subordinatiens), puis celle de la nature du Christ (contre le Nestorianisme et l'Eutychianisme), celle de la grâce (contre le Pélagianisme et le Prédestinatianisme, etc.), et ainsi des autres dogmes particuliers.

6. L'histoire du dogme est la compréhension et l'exposition scientifique du développement des dogmes dans l'Église. Elle a pour objet, avant tout et principalement, les dogmes *formels*, puis les dogmes *matériels* et même aussi les *opinions* dogmatiques; elle embrasse en même temps les doctrines *contraires au dogme*, qui se sont produites dans le cours du temps et qui ont déterminé l'Église à définir d'une manière plus expresse la doctrine de la foi. Son but est d'arriver et d'amener les esprits à bien comprendre dans quelles circonstances et dans quelles conditions tel ou tel point de doctrine a reçu sa forme dogmatique et scientifique.

Cette expression, histoire du dogme, sonne mal à certaines oreilles, comme si elle entraînait la négation de la stabilité du dogme chrétien ou de sa pleine réalité dès l'origine. Mais comment se fait-il qu'on veuille bien cependant parler et entendre parler d'une histoire du Christ, d'une histoire de sa religion et de son Église, sans croire qu'il y ait là pour l'idée, pour l'existence ou pour la valeur du christianisme, l'ombre même du péril? Parler d'une histoire des dogmes chrétiens, ce n'est en aucune façon supposer que les dogmes commencent ou qu'ils puissent finir. Ce qui, ayant son origine en Dieu, vit et se maintient à travers les âges, a son histoire, pour cette raison même; ce qui est éphémère n'a pas d'histoire, par cela même qu'il ne dure pas.

Les sectes passent, l'Église catholique dure; elle a plus d'histoire que ceux qui disparaissent après l'avoir combattue. Si, dans un temps qui n'a plus ni la foi ni le sentiment de la science, puisqu'il nie formellement la doctrine révélée, ou qu'il refuse de la comprendre dans sa profonde synthèse, on a rejeté la dogmatique, pour mettre à sa place de prétendues histoires des dogmes; cela ne prouve certainement pas que toute histoire du dogme soit un outrage à l'esprit du christianisme, et une attaque contre la science chrétienne. Il y a là plutôt un motif puissant de travailler à remplacer, par la vraie notion du dogme et de l'histoire, la fausse notion qu'on en a donnée et répandue, et de substituer à cette fausse histoire des dogmes, l'histoire du dogme chrétien dans sa véritable idée.

Que les dogmes aient eu réellement leur développement dans le temps, l'histoire de l'Église en est une preuve sans réplique; la substance du dogme, déterminée dès l'origine, demeure toujours la même; sa formation dans le temps est progressive, en sorte qu'il se développe selon les progrès de la raison vraie et droite qui l'étudie, en même temps qu'il grandit pour résister aux efforts de la pensée ennemie qui l'attaque. La religion n'arrive à sa forme parfaite que par la lutte et par la résistance; il en est de même du point de vue dogmatique; il ne se développe pas dans l'humanité soudainement et dès l'origine, mais il grandit peu à peu dans la mesure de la force et de la vertu de l'homme, qui a besoin non pas seulement d'être élevé au-dessus du niveau de sa nature, mais aussi d'être tiré de la profondeur de sa chute.

7. La *nécessité* de l'histoire du dogme n'est pas

moins évidente que sa possibilité. La science, pour se tenir au niveau du développement des dogmes chrétiens, a besoin de les envisager en eux-mêmes et dans leur histoire. C'est à cette condition seulement que la conception scientifique du dogme est vraie et conforme à son objet; ajoutons que l'histoire du dogme est nécessaire pour réaliser complétement en nous aussi bien l'idée du dogme que celle de l'histoire; qu'elle est en nous la condition du développement parfait de la vie et de la foi chrétiennes; qu'elle nous apprend à distinguer avec plus de précision la vérité des erreurs qui lui sont contraires; qu'elle nous fait voir plus clairement la force et la puissance de la doctrine divine, l'impuissance et la faiblesse des opinions humaines, et la nature mauvaise de l'erreur, toujours pernicieuse, qu'on l'envisage dans ses principes ou dans ses suites.

8. Considérée dans ses *rapports* avec les autres branches de la théologie, l'histoire du dogme constitue l'élément le plus élevé de l'histoire de l'Église, en même temps qu'elle est une véritable dogmatique conçue et composée dans l'ordre le plus naturel, l'ordre indiqué par la génération des idées; elle est donc en un sens une seule science avec ces deux sciences; elle n'en est donc ni indépendante ni ennemie. Elle présente, en outre, sous leur forme historique, les résultats les plus importants de la Patristique et de la Synodique, de l'Apologétique, de la Polémique et de la Symbolique. Elle se distingue d'ailleurs assez nettement de l'histoire de la dogmatique, autre branche de la théologie que l'on pourrait définir : l'histoire du travail qui se propose de réunir les dogmes en un ensemble systématique, ou plutôt de saisir l'unité

intime, et le lien nécessaire des doctrines diverses du christianisme, et d'en former un tout organique.

9. La *méthode* à suivre dans l'histoire du dogme peut être extérieure et chronologique, ou bien logique et intérieure. Münscher, Augusti et Baumgarten-Crusius ont cherché à fondre ensemble ces deux méthodes. Plusieurs distinguent dans l'histoire du dogme une histoire générale et une histoire spéciale. L'une doit offrir le tableau des époques où les dogmes se sont formés; l'autre, exposer les dogmes eux-mêmes et les façons diverses de les entendre. Mais cette distinction n'exprime ni n'atteint bien le but qu'on se propose; il ne convient pas, en effet, d'exposer séparément les époques de formation du dogme et les différentes manières dont il a été envisagé. Baumgarten-Crusius, qui divise l'histoire générale du dogme en intérieure et extérieure, rapporte à l'histoire intérieure les causes et les conditions du développement dogmatique; à l'histoire extérieure les temps et les hommes qui ont influé sur ce développement; à l'histoire spéciale les dogmes eux-mêmes avec la variété des formes qu'ils ont successivement revêtues. Je ne puis m'empêcher de désapprouver ce morcellement de l'histoire du dogme en histoire générale et histoire spéciale; le spécial et le général, le dogme et les conditions du dogme se pénétrant d'une façon si intime que l'on ne saurait comprendre l'un de ces points de vue sans l'autre; et il est évident, d'ailleurs, que partager ainsi l'histoire du dogme, c'est s'imposer la nécessité de répéter souvent dans la seconde partie ce qu'on a dit dans la première, inconvénient dans lequel tombent, en effet, tous ceux qui adoptent cette division. Il en ré-

sulte aussi que l'histoire générale ne diffère plus en rien d'une histoire de l'Église ; or ce n'est point là ce que doit être une histoire des dogmes.

10. La détermination et le nombre des *époques* et des *périodes* dans lesquelles on a partagé l'histoire des dogmes présente une grande variété.

Münscher adopte, dans son Manuel, trois périodes générales; la période ancienne (de 1 à 600); celle du moyen âge (de 600 à 1517); et celle des temps modernes (de 1517 jusqu'à nos jours).

Baumgarten-Crusius établit douze périodes :

1. Depuis les Pères apostoliques jusqu'au commencement de la lutte entre le Platonisme et le Gnosticisme;

2. Jusqu'à la lutte entre le Sabellianisme et le Subordinatianisme;

3. Jusqu'au premier concile de Nicée;

4. Jusqu'au concile général de Chalcédoine;

5. Jusqu'à saint Grégoire le Grand;

6. Jusqu'à saint Jean Damascène et au concile de Francfort;

7. Jusqu'à Pierre Lombard;

8. Jusqu'à Guillaume Okkam et aux Mystiques de l'Église grecque;

9. Jusqu'à la Réforme;

10. Jusqu'à la philosophie de Descartes et à Cyrille Lukaris;

11. Jusqu'au commencement de la lutte entre l'ancienne foi et la nouvelle, dans le Protestantisme;

12. Jusqu'à nos jours.

Augusti distingue dix périodes :

1. De l'apôtre saint Paul aux Gnostiques (60-125);

2. Des Gnostiques à Origène (125-260);

3. D'Origène au concile de Nicée (260-325);

4. Du concile de Nicée à saint Grégoire le Grand (325-604);

5. De saint Grégoire le Grand à Grégoire VII (604-1073);

6. De Grégoire VII à Luther (1073-1517);

7. De Luther à la formule de concorde (1517-1580);

8. Période d'influence de la symbolique sur la formation des conceptions théologiques dans les diverses églises chrétiennes (1580-1760);

9. Période dite de la philosophie et de la critique (1760-1817);

10. Période de la prépondérance croissante du demi-rationalisme.

On trouve ailleurs d'autres divisions encore (1). Voici celle que j'adopterais de préférence :

I. Des temps apostoliques à l'époque des symboles (2);

II. De l'époque des symboles à celle de la Scolastique ;

III. De la Scolastique au concile de Trente;

IV. Du concile de Trente aux temps présents.

Mais ces divisions et cette méthode ne sauraient convenir qu'à l'exposition de ce qu'on appelle l'histoire générale du dogme; et cette histoire générale, séparée, comme on l'entend, de l'histoire spéciale, n'est

(1) Voy. *Augusti*, Manuel de l'histoire du dogme. 4e édit. p. 18 et sq.

(2) Je désigne ainsi cette période, parce que l'Église semble avoir employé dans ce premier âge toute son activité à opposer aux attaques nombreuses de l'hérésie, des *symboles* et des définitions canoniques de la foi.

guère possible, ainsi que nous l'avons fait observer; nous ne pouvons donc songer à distribuer ainsi en périodes distinctes, comme en autant de cadres séparés, les matières diverses de notre histoire du dogme : notre plan sera plus simple : nous signalerons pour chaque dogme en particulier sa première apparition dans l'histoire, et nous suivrons à travers les âges le progrès de son développement.

11. Quant aux *sources* de l'histoire du dogme, on peut citer : 1° Les symboles provenant de docteurs particuliers ou d'églises particulières, mais principalement ceux qui ont été dressés au nom de l'Église universelle et adoptés par elle comme règles de la foi; 2° les décrets des conciles particuliers, et surtout ceux des conciles généraux, les décisions dogmatiques des souverains pontifes, et aussi les décrets émanés de la puissance impériale, quand ils ont pour but de maintenir les décisions de l'Église, et qu'ils exposent la foi universelle des fidèles et des docteurs à une époque donnée; 3° les liturgies; 4° les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques; 5° les livres de controverse des adversaires de l'Église, païens, juifs et hérétiques; 6° enfin, on peut citer encore parmi les sources à consulter les inscriptions, les peintures et sculptures, etc. — On peut considérer comme sources *secondaires* et improprement dites les essais plus ou moins étendus sur le dogme ou sur l'histoire du dogme, qui ont été composés de nos jours ou avant nous.

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS.

PREMIÈRE PARTIE.

DOGMATIQUE GÉNÉRALE.

CHAPITRE PREMIER.

RELIGION ET RÉVÉLATION.

SOMMAIRE.

1. Notion de la Religion. — 2. Deux éléments de la Religion : la *connaissance* de Dieu et l'*honneur* rendu à Dieu. — 3. La Religion est l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme tout à la fois. — 4. Fondement et principe de la Religion dans l'homme. — 5. La Scholastique et la Mystique. 6. Notion de la Révélation. — 7. Possibilité de la révélation. — 8. Nécessité de la révélation. — 9. Réalité de la révélation. — 10. Le *miracle,* critérium de la révélation. — 11. Notion du miracle. — 12. Possibilité du miracle. — 13. Le miracle est un signe de l'action divine. — 14. Le miracle peut être constaté. — 15. Notion de la *prophétie.* — 16. Possibilité de la prophétie. — 17. Force démonstrative de la prophétie.

1. Le mot *religion* (1), que nous avons emprunté aux écrivains latins (2), appartient à la langue de

(1) *Cic.* Religio est, quæ superioris cujusdam naturæ (quam divinam vocant) curam cærimoniamque affert. De invent. II, 53. Qui omnia, quæ ad cultum deorum pertinerent, diligenter tractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi. Nat. deor., II, 28.

(2) *Tert.* Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium

l'ancienne théologie romaine. On s'en est toujours servi pour exprimer le rapport de l'homme (1) avec Dieu, l'appliquant tantôt, dans un sens plus pratique, à l'honneur rendu à Dieu (2), tantôt, dans un sens plus spéculatif, à la connaissance de Dieu (3). On le trouve encore employé dans un sens *objectif*, pour signifier le culte établi et la manière dont Dieu est connu et honoré (4), et aussi dans un sens *subjectif*,

concurrat adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Apol. XXIV. — *Lact.* Diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum quod homines sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. Div. Inst. IV, 28. — *Aug.* Hunc ergo (Deum) religentes, unde et religio dicta perhibetur. Ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti. Civ. Dei X, 3. n. 1.

(1) *Lact.* Illud primum (conjungi cum Deo) religio dicitur. Div. Inst. VI, 10. Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia præbeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti, Deo religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit. IV, 28. Cfr. it. VII. VIII.

(2) *Tert.* Scap. II. Scorp. V. Apolog. XXIV. Spectac. I. — *Lact.* Idem Deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiæ, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia præcedit, religio sequitur, quia prius est Deum scire, consequens colere. Inst. div. IV, 4.

(3) *Lact.* In sola enim religione, id est in summi Dei notione sapientia est. Ira Dei, XXII. — *Salvian.* Religio scientia est Dei. Avar. II, 9.

(4) *Tert.* apol. XXIV, XXV. Nat. II, 17. — *Lact.* Immortalitas, quam promisit Deus in sua religione versantibus. Div. Inst., VI, 9. Cujus (Dei) religio multis modis oppugnari solet

pour exprimer l'existence et la réalité de rapports spéciaux avec Dieu dans les individus (1).

Les Grecs n'ont pas de mot dans leur langue qui réponde au mot *religio* des Latins. Ils le remplacent par des expressions empruntées à l'Écriture, et qui expriment surtout le point de vue pratique de la religion (2).

ab iis, qui neque veram sapientiam tenere voluerunt, neque magni et cœlestis arcani comprehendere rationem. De ira Dei. c. I.— On trouve souvent le mot *religiones* pris en mauvaise part, pour signifier les fausses religions, dans *Tert.*, *Lact.* etc. Plus tard, ce mot désigne aussi les formes diverses de la vie monastique (*Dufresne* gloss. in hoc verb.); c'est en ce sens que Wiclef l'a entendu dans cette proposition : Religiosi viventes in religionibus privatis non sunt de religione christiana.

(1) *Lact.* Div. inst. IV, 8. Toutefois on fait une distinction entre *religio* et *pietas*. — *Aug.* Religio, qua imbuti sumus, pietas qua Deum colimus. Pecc. merit. rem. II, 2. Il emploie ailleurs ces deux mots comme synonymes : Hic est Dei cultus, hæc vera religio, hæc recta pietas, hæc tantum Deo debita servitus. Civ. Dei, x, 3. n. 2. —*Lact.* Hæc tuenda nobis et asserenda sententia est (que Dieu s'irrite contre l'impiété). In eo enim summa omnis et cardo religionis pietatisque versatur. Nam neque honos ullus deberi potest Deo, si nihil præstat colenti, nec ullus metus si non irascitur non colenti. De ira Dei. c. VI.

(2) Θρησκεία *Justin.* de monarch. I. — *Melito* Apol. (ap. *Eus.* Hist. eccl. IV, 26). — Θεοσέβεια *Justin.* Coh. c. I. — Εὐσέβεια *Chrys.* in Gen. serm. V, n. I. — Εὐσεβεῖν Act. S. Justini n. I. — Εὐσέβεια est, d'après *Euseb.* ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα Θεὸν ἀνάνευσις, καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή. Præpar. Ev. I, I. Sur les mots λατρεία, θρησκεία, θεοσεβεία, voyez les passages cités par *Suicer*, et les remarques sur *Aug.* Civ. D. x, I. n. 3.

2. On a toujours compris dans l'Église que la connaissance de Dieu et l'honneur rendu à Dieu n'ont de sens et de signification que par leur union, qui, seule, réalise complétement l'idée de la religion; et la prédominance du point de vue spéculatif, dans la Scholastique, n'autorise nullement à conclure qu'on y ait méconnu ou dédaigné le point de vue pratique; non plus que la préférence accordée par les mystiques au développement du point de vue pratique, ne saurait établir qu'il y ait eu chez eux une intention positive de proscrire la connaissance comme étrangère à la religion.

Il n'y a que les anciens Gnostiques, et après eux les Eunomiens (1), qui aient eu le tort de placer l'essence de la religion exclusivement dans la connaissance; on peut adresser le même reproche aux philosophes modernes, pour les définitions qu'ils ont données de la religion (2).

D'un autre côté, il s'est rencontré des individus et des sectes, dont nous nous occuperons dans la suite avec plus de détail, lesquels, par un excès contraire, ont fait consister la religion exclusivement dans la pratique.

Il est une autre façon exclusive d'envisager la re-

(1) *Eun.* Οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦται τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ. ap. *Greg. Nyss.* cont. Eun. x.

(2) *Kant* (Critique du jugement, p. 471, et Philosophie de la religion, p. 229) fait consister la religion dans la connaissance de nos devoirs comme imposés par la volonté de Dieu. *Fichte, Schelling* et *Hegel* l'envisagent comme la connaissance de l'identité essentielle de l'homme avec Dieu.

ligion qui ne s'est produite non plus qu'en dehors de l'Église; c'est celle qui conçoit la religion comme un sentiment purement passif dans l'homme. On peut reprocher une tendance vers cette opinion à beaucoup d'écrivains modernes, qui font consister la religion dans la conscience que nous avons de notre dépendance (Schleiermacher), ou bien dans un sentiment profond de vénération pour Dieu (Mynster), ou bien encore dans l'enthousiasme (de Wette), ou dans quelque autre état semblable.

Relativement à la *connaissance* de Dieu, telle qu'elle est impliquée dans l'idée de la religion, on a toujours reconnu dans l'Église la *foi* (πίστις) comme le fondement et le premier degré, et la *science* (γνῶσις) comme un développement ultérieur et plus parfait (1). On n'a jamais manqué non plus d'exiger, pour la réalisation pleine et vraie de l'idée religieuse considérée au point de vue pratique, l'alliance du culte intérieur ou purement moral avec le culte extérieur ou liturgique.

L'Église a toujours condamné comme destructive de la religion toute théorie et toute pratique contraire.

3. Dieu est considéré dans les anciens monuments de la tradition, comme l'*auteur* de la religion; en premier lieu, à cause de ce besoin impérieux et de cette idée de lui-même (2) qu'il a comme implantés en

(1) Voyez, entre autres, S. *August.*, de lib. arbit. II, c. 2.

(2) *Just.* Le mot *Dieu* est moins un nom que πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει ἀνθρώπων δόξα. Apol. II, 6. — *Clem.* Ἄνθρωπος προηγουμένως γέγονεν εἰς ἐπίγνωσιν Θεοῦ. Str.

nous, et, en second lieu, à cause du développement plus complet que ce besoin et cette idée reçoivent de la révélation, comme nous le dirons plus longuement dans la suite. Mais personne n'a jamais pensé que l'homme n'ait aucune part au développement de l'idée religieuse dans sa conscience ; au contraire, on a toujours cru sa coopération nécessaire.

Il y a eu sur ce point deux erreurs opposées. Les Prédestinatiens, et dans un temps plus rapproché de nous, les Quiétistes et les Méthodistes, ont cherché en Dieu exclusivement le fondement de la religion ; les Pélagiens au contraire l'ont placé exclusivement dans l'homme. Les Sociniens ont adopté à cet égard l'erreur des Pélagiens, qu'ont reproduite aussi, sans le savoir peut-être et sans le vouloir, Kant, Fichte et d'autres philosophes.

4. Quant au fondement et au principe de la religion dans l'homme lui-même, on rencontre également des opinions diverses. Dès les premiers siècles, l'hérétique Apelle fait dériver la religion du sentiment. C'est ce que font aussi Jean-Jacques Rousseau, madame de Staël, Benjamin Constant, et avec eux Schleiermacher, Fries, etc. D'autres cherchent le principe de la religion dans une intuition supérieure (Schelling) ; d'autres, dans la pensée spécula-

vi, 8. — *Tert.* Animæ a primordio conscientia Dei dos est. Marc. I, 10. — Testimonium animæ naturaliter christianæ. Apol. XVII. — Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis. Scapul. I. — Hæc est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. — Apol. XVII. — *Cyr.* Ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεοῦ φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται. Trin. I, 2. — Cfr. *Orig.* in Joan. T. XIX, n. 3.

tive (Hegel); d'autres, dans la perception intérieure.

Relativement aux principes subjectifs, qui sont, dans l'homme, la condition du développement religieux, on trouve que l'antiquité chrétienne accorde une certaine priorité, tantôt à la pensée, tantôt à l'action. Il en est de même dans l'Écriture, où, pour marquer l'influence réciproque de la pensée sur l'action, et de l'action sur la pensée, on présente tantôt l'une, tantôt l'autre, comme principe et comme fondement de la religion.

5. Au moyen âge nous voyons se développer deux tendances; la *Scholastique*, qui donne la priorité à la pensée; la *Mystique*, qui place dans l'action le principe de la perfection.

La *Mystique* elle-même suit deux voies différentes; tantôt elle a principalement en vue les œuvres de mortification, le soin de purifier l'âme de tout attachement aux choses sensibles et à elle-même, pour l'affranchir des obstacles qui l'empêchent de contempler la vérité, et pour la préparer à recevoir en elle le principe divin plus pleinement et avec une paix plus profonde; tantôt elle se propose, avant tout, de faire passer dans la vie, positivement et directement, l'élément divin de la religion, par l'accomplissement des commandements de Dieu et l'exercice de la charité envers le prochain.

6. L'antiquité chrétienne a entendu par *révélation* (1), d'après le langage de l'Écriture (2), la ma-

(1) Ἀποκάλυψις, φανέρωσις, révélation.

(2) Cfr. *Staudenmaier*. Esprit de la révélation divine, p. 20 sq.

nière dont Dieu se manifeste dans la nature, et aussi dans l'existence et dans la conscience de l'homme; puis, la communication plus spéciale des vérités divines, des œuvres et des conseils de Dieu, telle qu'elle a été donnée aux prophètes et par eux au peuple hébreu, et telle qu'elle est consignée dans les livres saints; enfin, la venue du Christ, et l'établissement du royaume de Dieu en ce monde. Il ne faut chercher dans les temps anciens ni une détermination plus rigoureuse, ni un plus large développement de l'idée de la révélation; rien ne pouvait y donner occasion, alors que tous admettaient la possibilité et la réalité d'une révélation, et qu'il s'agissait seulement de décider où se trouvait la révélation vraie, pure et entière. Le moyen âge lui-même ne s'occupe pas encore de déterminer avec précision l'idée, le mode et les caractères de la révélation. Ce sont les attaques dirigées, depuis le temps de Spinoza, contre le vrai sens et contre la réalité de la révélation, ainsi que les efforts devenus nécessaires pour en déterminer la notion et pour en défendre la valeur, qui ont donné lieu à une exposition plus rigoureuse de cette idée fondamentale.

Les *Naturalistes* n'entendent autre chose par révélation que l'action par laquelle Dieu se manifeste dans le monde et dans l'histoire; ils ne reconnaissent ainsi d'autre révélation qu'une révélation *naturelle*, ou *médiate*, comme on l'appelle encore. D'autres entendent par révélation l'action de Dieu se manifestant à la raison, dans l'être pensant, doué de conscience, d'intelligence et de liberté. C'est ce qu'on appelle l'idée *spéculative* de la révélation. C'est celle qu'admettent Schelling, Fichte, Hegel et leurs adhé-

rents. D'autres font consister la révélation dans le sentiment immédiat du vrai et du bon, dans la foi spontanée au saint et à l'éternel ; c'est l'idée de Jacobi et de ceux qui suivent sa philosophie, ou plutôt qui renoncent avec lui à toute philosophie. D'autres enfin, comme Schleiermacher, ne voient dans la révélation que l'éveil en nous du sentiment de notre dépendance, ou, comme de Wette, que le dégagement en nous de l'idée de notre nature supérieure et de notre destination, laquelle implique l'idée de Dieu.

En opposition directe avec ces diverses conceptions se place celle des Méthodistes et des Quakers, d'après lesquels la révélation n'est rien moins que l'union réelle qui s'établit pendant un temps plus ou moins long entre Dieu et l'âme humaine.

C'est entre ces extrêmes, et également loin de ces écarts, qu'il faut chercher la véritable idée de la révélation, telle qu'elle a été admise dès l'origine, pour être amenée par le progrès du temps à la formule plus précise, qui la définit : une communication particulière des vérités et des prescriptions divines faite aux hommes par des organes spécialement choisis pour cette fin, Moïse, les Prophètes et surtout le Christ. On voit assez clairement comment cette communication, par ses caractères de révélation immédiate, positive, surnaturelle et objective, se trouve en contraste manifeste avec les théories diverses que nous venons d'exposer.

7. L'ancienne théologie ne s'est point posé la question de la *possibilité* d'une révélation positive, parce que l'humanité n'a jamais cessé d'admettre tacitement cette possibilité, toutes les religions, par cela seul

qu'elles faisaient remonter leur origine à une révélation, ayant supposé implicitement la révélation possible. Le moyen âge, qui n'a point eu occasion de la traiter, ne présente non plus aucune recherche spéciale sur cette question. C'est dans les temps modernes, c'est en présence des excès inouis de l'opposition antichrétienne, devenue un scepticisme absolu, décidé à nier ou à remettre en question tous les principes religieux, qu'il est devenu nécessaire de s'engager ainsi dans la recherche du fondement même de toute religion. Aussi l'école de Leibnitz et de Wolf en est-elle venue à démontrer que la révélation est possible *logiquement*, n'y ayant, dans l'idée que l'esprit s'en forme, aucune contradiction; *physiquement*, Dieu ayant incontestablement le pouvoir d'agir par voie de révélation sur l'âme humaine, et l'âme humaine pouvant recevoir en elle cette action; *moralement*, la révélation ne contrariant aucun des attributs moraux de Dieu, comme la bonté ou la sagesse.

8. Quant à la *nécessité* de la révélation, nous la trouvons dès les premiers temps expliquée et développée en bien des manières. Ainsi la révélation est présentée dès l'origine comme la source de toute sagesse, et la révélation chrétienne, en particulier, comme le moyen unique et exclusif d'arriver au salut. Et cette nécessité, on la conçoit, non pas seulement comme une suite de la chute, comme simplement relative, mais comme impliquée dans l'idée du fini et de l'infini, comme résultant de l'incapacité radicale où est le fini de se mettre en rapport avec l'infini par lui-même et par ses propres forces, comme absolue par conséquent. Les Scholastiques, reprodui-

sant ce point de vue, enseignent que l'homme a besoin de la révélation pour arriver à une connaissance de Dieu suffisamment claire et certaine, et atteindre ainsi son but et sa fin (1).

Contrairement à cet antique enseignement de l'Église, les Pélagiens ne voulurent admettre que l'utilité de la révélation, et nièrent qu'elle fût nécessaire. Plus tard les Réformateurs admirent, il est vrai, la nécessité de la révélation, mais regardèrent cette nécessité comme une suite de la chute, et non comme une condition radicalement inhérente à la nature même du fini.

S'il s'est rencontré des esprits qui ont exagéré la nécessité de la révélation, jusqu'au point d'y voir la condition souveraine non-seulement de la connaissance et de la conscience religieuse, mais même de toute connaissance et de toute conscience, en sorte qu'il n'y aurait sans elle ni exercice de la raison, ni moyen de sortir de l'ignorance, ni formation de la conscience morale (2); d'autres, et particulièrement plusieurs disciples de Kant, n'ont pu s'empêcher d'y reconnaître à tout le moins la base et le dernier effort des prescriptions de la raison pratique.

9. La révélation ayant toujours été envisagée du point de vue de l'histoire, aussi bien dans les temps modernes qu'au moyen âge et dans les premiers siècles, on a dû logiquement l'accepter comme une réalité concrète et positive, avec tout ce qu'elle renferme,

(1) *Thom.* Summ., part. I, qu. I, art. I.

(2) *Montaigne*, *Malebranche*, *La Mothe-le-Vayer*, et surtout *Huet* (De la faiblesse de l'esprit humain).

avec ses parties intégrantes et ses éléments constitutifs, et lui attribuer sans hésiter, en même temps qu'un caractère certainement historique, une signification rigoureusement dogmatique. La détermination de l'étendue et du contenu de la révélation avait, d'ailleurs, un principe certain et une raison suprême dans la réalité même du fait accompli. Il y avait eu révélation. La foi avait dans ce fait son objet déterminé, où elle pouvait pénétrer toujours plus avant par l'intelligence, et dont elle devait s'expliquer le *comment* et le *pourquoi*, pour arriver à se transformer elle-même en science.

Dans les derniers temps, au contraire, on a commencé à opposer des spéculations toutes subjectives à la réalité et au contenu de la révélation. On s'est attribué le droit de la juger par des suppositions arbitraires, d'en déterminer l'étendue *a priori*, et d'en retrancher tout ce qui ne pouvait entrer dans le principe étroit qu'on avait ainsi établi. Les mystères ont disparu, soit que, prenant la voie la plus courte, on les ait rejetés comme de pures interpolations, soit que, les considérant comme de simples enveloppes de vérités rationnelles, purement humaines, théoriques ou pratiques, on en soit venu, par des interprétations forcées, à n'y laisser aucun élément supérieur (1).

10. On a toujours considéré le *miracle* (2) comme le *critérium* de la révélation.

(1) Cfr. *Kant*, *Fichte*, *Niethammer*, *Rätze*, *Ammon*, *Wegscheider*, et d'autres encore. Voyez *Stœudlin*. Hist. du rationalisme.

(2) Θαυμάσια, θαύματα, σημεῖα, τέρατα, miracula, prodigia, portenta. — *Aug*. Monstra sane dicta perhibent a monstran-

11. Bien que dans les temps anciens la notion du miracle n'apparaisse point rigoureusement définie, il est aisé de voir cependant qu'on y fait entrer invariablement l'idée, conforme, d'ailleurs, à ce qu'en dit l'Écriture, d'un phénomène extraordinaire qui dépasse les forces naturelles, que Dieu seul peut opérer, et qui est, comme on le dit poétiquement (1), un acte de domination sur la nature. Souvent aussi on trouve, toujours comme dans l'Écriture, un parallèle établi entre l'acte miraculeux et l'acte créateur de Dieu; on fait comprendre l'un par l'autre; tous deux sont des signes de la puissance divine; tous deux ont une cause et un principe communs, l'exercice même de cette puissance.

En définissant le miracle, ce qui arrive *contra eam quæ nota est naturam* (2), saint Augustin n'a certainement pas eu l'intention de restreindre l'idée du miracle, et de lui donner pour mesure l'intelligence de l'homme; car il connaissait parfaitement la différence qui sépare le miracle réel (*miraculum*) du simple merveilleux (*mirabile*, *mirificum*)(3). Il n'a pas eu non plus

do, quod aliquid significando demonstrent, et ostenta ab ostendendo, et portenta a portendendo, id est præostendendo et prodigia, quod porro dicant, id est, futura prædicent. Civ. Dei XXI, 8. n. 5.

(1) Voy. *Arnob.* Gent. I, 47. — Cfr. *Sedul.* Carm. pasch. I, 70, 125, 204. — *Prud.* Peri Steph. Hymn. X.

(2) Util. cred. XVI. — Cont. Faust. XXVI, 5. XXIX, 2. — Civ. Dei XXI, 8 n. 2.

(3) S'il nomme quelquefois *miracula*, les simples merveilles, *mirabilia*, de la nature (Civ. Dei XXI, 4. n. 2. sq.; 5. n. 1. sq.; 6. 7. n. 1. sq.), il distingue cependant avec soin les merveilles générales et les merveilles particulières; les miracles or-

l'intention d'exprimer, par les mots *contra naturam*, que le miracle soit quelque chose d'absolument opposé à la nature et à l'ordre des choses, puisqu'il déclare, après saint Irénée (II. 16. 3) et conformément à la pensée des Grecs (1), que c'est la volonté de Dieu qui établit la vraie nature et le vrai ordre des choses (2), et qu'il dit en particulier du miracle qu'il est au-dessus et non contre la nature (3).

Les Scholastiques ont maintenu et développé la définition du miracle donnée par saint Augustin (4); ils ont fait ressortir avec soin la distinction de ce qui est *contra* et *supra* ou *præter naturam* (5), et ont présenté une analyse plus complète du miracle, qu'ils considèrent sous trois points de vue dans l'ordre suivant : 1° *quoad substantiam facti;* 2° *quoad*

dinaires et les miracles extraordinaires : in Joan., tract. VIII. 12 ; IX, 1 ; XXIV, 1. — Civ. Dei X. 12 ; et ailleurs.

(1) *Cyr.* Ἡ δὲ ἐφ' ἑκάστῳ τῶν πεποιημένων τοῦ Θεοῦ βούλησις, τοῦτο φύσις αὐτῷ. C. Jul. l. II.

(2) Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditæ cujusque rei natura sit. Civ. Dei XXI, 8. n. 2. — Cfr. *Ascelin*, epl. ad Berengar. *Joh. Sarisb.* Polycr. II, 11. 12.

(3) Quæ quidem contra naturam plerumque appellantur, non quod naturæ adversentur, sed quod naturæ modum, qui nobis est usitatus, excedunt. Adv. Faust. XXIX, 2. — Id erit rei cuique naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus aut ordo naturæ. *Ibid.* XXVI, 3. — Les Grecs présentent aussi les miracles comme étant ὑπὲρ τὴν φύσιν. — *Chrys.*, in Genes., Hom. XXXIX, n. 1. Hom. I, 1, n. 2. — *Theod.* (Heracl.) in Joan., XI, 40. (In *Corder.*, cat. in Joan.)

(4) *Petr. Lomb.* II. dist. XVII. — *Thom.* Summ. I, qu. CV, art. VI, VII ; qu. CX, art. IV.

(5) *Albert. M.* Summ. II, 8. 31.

subjectum in quo fit; 3° *quoad modum faciendi* (1), points de vue dont il y a déjà une première indication dans les auteurs plus anciens (2).

Plusieurs écrivains des temps modernes, se plaçant à un point de vue exclusivement subjectif et relatif, ont défini le miracle ce qui frappe l'homme d'étonnement, ou lui paraît extraordinaire (3). D'après cette définition, le miracle doit aller toujours diminuant et s'évanouissant, avec la cause qui le produit, à mesure que la civilisation s'élève ou que la barbarie s'accroît. D'autres considèrent le miracle comme le résultat, dans l'esprit, d'une certaine vue religieuse des choses, en sorte que tout peut être ou n'être pas un miracle, selon le caractère ou la disposition présente de chacun ; c'est l'idée de Schleiermacher. D'autres enfin ne voient dans les miracles

(1) Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti, sicut, quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere potest..... Secundo aliquid excedit facultatem naturæ non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit : sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similium. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest præstare visum, sed non cæco. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ, quantum ad modum et ordinem faciendi. Sicut enim aliquis subito per virtutem divinam a febre curatus absque curatione et consueto processu naturæ in talibus. *Thom.* P. I. qu. IV. art. VIII.

(2) *Aug.* Trin. III, 4. n. 11.— *Ammon.*— *Theophyl.* in Joan. IV, 48.

(3) *Hobbes.* Leviath. XXXVII. — *Spinoz.* Tract. theologico-politicus c. VI. — *Hume* Essays on miracles. Voyez aussi : *Morus, Reinhard, Kœppen, de Wette, Ammon, Wegscheider.*

que des effets provenant des forces cachées de la nature (1), ou même, allant encore plus loin, les regardent comme des résultats que produisent au temps marqué des combinaisons préétablies, ou des causes préexistantes, déposées dans le monde dès l'origine (2). Ainsi cette opinion attribue, d'une part, au miracle une certaine mesure d'objectivité, pendant que, d'autre part, elle en fait un phénomène naturel, dont le caractère est tout entier dans la manière extraordinaire dont il arrive, et dans l'impression qu'il produit sur les hommes. A ces quelques exceptions près, les modernes se sont tous accordés à admettre, comme la seule qui soit vraie, la notion rigoureuse et surnaturelle du miracle, telle que l'a conçue l'antiquité.

12. L'Église des premiers siècles dut avoir et eut en effet, de la *possibilité* du miracle, la même conviction que de sa propre existence. Cette possibilité, du reste, ne pouvait être mise en question dans la discussion contre les juifs et contre les païens, puisque les uns et les autres admettaient les miracles comme partie intégrante et comme fondement de leur religion, les juifs des miracles vrais et authentiques, les païens des miracles controuvés. Si les païens croyaient pouvoir rejeter les miracles de l'Écriture, sur ce fondement qu'ils sont incompréhensibles, on

(1) *Pomponacci*, *Vanini*, *Cardano*, *Paracelsus*. C'est à ce point de vue que se rattachent les Essais d'explication par le magnétisme de *Wolfart*, *Kieser* etc.

(2) *Houtteville*, La religion chrétienne prouvée par les faits. — *Bonnet*, Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme. (Palingénésie t. II.) — *Lavater* dans ses Remarques sur *Bonnet* Paling.

leur montrait combien il y avait d'inconséquence dans leur jugement, puisqu'ils admettaient eux-mêmes, dans leur théologie, un grand nombre de miracles tout à fait incompréhensibles, puisqu'ils ne pouvaient, d'ailleurs, méconnaître, sans renoncer à la raison, tant de phénomènes merveilleux qui se produisent dans la nature, bien que l'intelligence humaine ne puisse les comprendre (1).

Comme dernière raison de la possibilité du miracle, comme argument définitif destiné à mettre à néant toute opposition et toute fin de non-recevoir, on invoquait précisément la puissance de Dieu sur la nature ainsi que le fait de la création (2), outre qu'on s'en référait à la réalité même des miracles (3), à l'existence, par exemple, et à la propagation du christianisme, concluant du fait de son établissement, que s'il s'était ainsi propagé sans miracle, cela même était le plus éclatant des miracles (*Aug*. Civ. Dei, XXII. 5. 8). A ceux enfin qui prétendaient que Dieu, étant ininvisible, ne peut opérer des miracles visibles, saint Augustin oppose la création du monde, effet visible qui éclate à tous les regards (4).

(1) *Aug*. Civ. Dei XXI, 4. n. 2 sq.; 5. n. 1 sq.; 6. n. 1 sq.; 7. n. 1 sq.

(2) *Aug*. Civ. Dei XXI, 8. — *Chrys*. Ἐπειδὴ γὰρ κύριός ἐστι τῆς φύσεως καὶ δημιουργὸς, δυνατὸν αὐτῷ καὶ τὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν δωρήσασθαι. In Gen. Hom. XXXIX. n. 1. — *Prud*. P. Stephan. Hymn. X.

(3) *Arnob*. Sole ipso est clarius, potentiorem illum fuisse, quam fata sunt, cum ea solvit et vicit, quæ perpetuis nexibus et immobili fuerant necessitate devincta. Gent. I, 47.

(4) Neque audiendi sunt, qui Deum invisibilem visibilia miracula operari negant, cum ipse etiam secundum ipsos

On ne trouve pas, d'ailleurs, dans les temps anciens, d'attaque plus sérieuse contre la possibilité du miracle. Il en est de même au moyen âge, où les théologiens, traitant cette question, comme beaucoup d'autres, du reste, sans y être amenés par le besoin d'aucune controverse extérieure, présentent les raisons pour et contre, et, à l'exemple des anciens, invoquent à l'appui de la conclusion affirmative pour laquelle, bien entendu, ils se déclarent sans restriction, la liberté de Dieu et son pouvoir infini sur la nature (1). C'est dans les temps modernes que nous voyons pour la première fois d'audacieux esprits opposer à la possibilité du miracle la négation la plus explicite; c'est ce qu'a fait Spinoza (2), au système duquel les miracles ne sauraient en aucune façon s'accommoder. Voltaire les attaque, lui, dans un langage d'une légèreté sans égale (3).

13. Les miracles ont été universellement considérés comme des signes de la présence et de la majesté de Dieu (4), comme des preuves aussi, destinées à fonder la foi à sa puissance et à la vérité de la révélation publiée en son nom (5). Les miracles

mundum fecerit, quem certe visibilem negare non possunt. Civ. Dei x, 12.

(1) *Thom.* P. I, qu. CV, art. VI.

(2) *Spinoz.* Tract. theol.-pol. c. VI, epl. XXI. XXIII. et *Bayle* Dict. art. Spin.

(3) Dict. philosoph. art. Miracles.

(4) *Theod. Heracl.* Δόξα Θεοῦ δείκνυται ἐκ τῆς θαυματουργίας τῶν ὑπὲρ τὴν φύσιν καὶ ἐλπίδα ἀποτελουμένων. In Joan. XI, 40. — *Aug.* in Joan. tract. XXIV. — Civ. Dei X, 12. — *Joan. Dam.* Orth. fid, I, 5.

(5) *Justin.* Tryph. VII. XI.

de Jésus-Christ, en particulier, ont été regardés comme des signes authentiques de sa mission et de sa nature supérieure (1), et ceux qui ont marqué l'établissement et la propagation du christianisme, comme autant de preuves de sa vérité et de sa divine origine.

14. L'antiquité chrétienne, en même temps qu'elle a fixé la notion du miracle, a reconnu qu'il peut être constaté, c'est-à-dire qu'elle a posé en principe la nécessité et la possibilité de distinguer le miracle vrai et réel, du miracle faux et apparent ; elle a compris aussi que, pour assurer le succès de cette critique, il faut, avant tout, considérer le miracle, non pas abstraitement et en général, mais bien dans sa nature individuelle et concrète, et dans les circonstances de fait et de personne auxquelles il se rapporte (2).

(1) *Justin.* Tryph. LXIX. — *Tert.* Apol. XXI. — *Greg. Nyss.* cat. XI. XII. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 8.

(2) *Tert.* At ego negabo, solam hanc illi speciem (documenta virtutum) ad testimonium competisse, quam et ipse postmodum exauctoravit. Si quidem edicens multos venturos et signa facturos et virtutes magnas edituros, aversionem etiam electorum, nec ideo tamen admittendos. Marc. III, 3. — *Lact.* Non idcirco nobis Deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quæ nobis annuntiata sunt (sc. illa ipsum facturum). — (Pseudo-) *Clem.* Διὸ καὶ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν γινομένων τεράτων τοὺς ποιοῦντας νοεῖν δεῖ, τίς τινος ἐστὶν ἐργάτης· ἐὰν ἀνωφελῆ ποιῆ τέρατα, κακίας ἐστιν ὑπουργός· ἐὰν δὲ ἐπωφελῆ πράττη, τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἡγεμών. Τὰ μὲν οὖν ἀνωφελῆ ἐστι σημεῖα ὅσα αὐτοὶ Σιμῶνα εἰρήκατε πεποιηκέναι· λέγω δὲ τὸ ἀνδριάντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν, καὶ τὸ ἐπ' ἀνθράκων αὐτὸν πεπυρωμένων κυλίεσθαι, καὶ δράκοντα γίνεσθαι, εἰς αἶγα μεταμορφωθῆναι, εἰς ἀέρα πτῆναι, καὶ ὅσα τοιαῦτά τινα εἰς ἴασιν ἀνθρώπων μὴ γινόμενα. Hom. II. n. 33.

C'est aux temps modernes, ouvertement déclarés contre tous les faits surnaturels, qu'appartient la triste distinction d'avoir, pour échapper à la force démonstrative du miracle, nié qu'il soit possible de le constater. C'est ce qu'ont fait Spinoza (1), Hume (2) et J. J. Rousseau (3). Une manière plus simple de résoudre les questions relatives au miracle, c'est de substituer aux faits physiques et sensibles, une action purement morale et spirituelle, comme ont fait certains sectaires fanatiques du moyen âge (4), et Woolston (5) dans les temps modernes; on peut rattacher à ce point de vue le système soutenu de nos jours par les partisans de l'explication mythique des livres saints.

Il s'est rencontré autrefois des esprits atteints d'une sorte de manie qui leur faisait voir partout des miracles, au point qu'Abailard, par exemple, a cru devoir combattre cette espèce de maladie intellec-

(1) Tract. theol.-pol. c. VI.

(2) Essays on the miracles, an inquiry concerning human Unterstanding.

(3) Lettres de la Montagne, l. III.

(4) Voyez *Luc. Tudel.* adv. Waldens. III. 2. — *Monet.* adv. Cathar., I, 1.

(5) Six Discourses on the miracles of our Saviour. « On ne « peut porter plus loin, dit *Niceron*, l'impiété, la profanation « et la mauvaise foi, que *Woolston* l'a portée dans ses Dis- « cours. Il y soutient expressément que les quatre évangélis- « tes n'ont pas fait une histoire littérale de la vie de J.-C.; mais « que ce qu'ils en disent n'est qu'une représentation emblématique de la vie spirituelle dans l'âme de l'homme; et que les « miracles qu'ils lui attribuent ne sont que des figures de ses « opérations mystérieuses sur l'Église et sur les élus. »

tuelle (de Joan. Bapt. Sermo 987. Ept. IV). De notre temps on est tombé dans un autre extrême, plus pernicieux encore, dans une sorte d'horreur pour les faits miraculeux; il a fallu, en revanche, en venir à des tours de force vraiment prodigieux pour se débarrasser des miracles qui sont consignés dans l'Écriture et dans la tradition, et l'on a été forcé de produire, en théologie et en philosophie, une foule d'assertions de toutes sortes qui tiennent assurément du prodige.

15. Parallèlement au miracle on voit apparaître et se développer la *prophétie*. Nous ne trouvons dans les premiers temps, pour la prophétie, non plus que pour le miracle, aucune définition rigoureusement scientifique. On la comprend cependant, et on la représente comme une connaissance et une révélation claire et précise, surnaturellement inspirée de Dieu, des choses cachées, surtout des choses futures qu'il est impossible de savoir au même degré de clarté et de précision par l'exercice de la raison naturelle, et par les seuls efforts de l'imagination.

16. Dans l'Église chrétienne, on ne voit, à aucune époque, s'élever le moindre doute sur la *possibilité* de la prophétie, et pour ne rien dire du judaïsme, on trouve dans la théologie païenne, aussi bien que dans la théologie chrétienne, cette possibilité admise comme incontestable, puisque les païens prétendent avoir des prophéties; aussi ne s'agissait-il entre les païens et les chrétiens que de constater de quel côté se trouvait la prophétie véritable, et les Apologistes se bornent à établir que les prophéties des chrétiens sont vraies, tandis que celle des païens

sont fausses et mensongères. Du reste, la raison fondamentale de la possibilité de la prophétie, c'est la toute-science de Dieu (1).

C'est dans les temps modernes que l'on a pour la première fois attaqué, avec la possibilité du miracle en général, celle de la prophétie qui en est un cas particulier; mais parmi ceux-là mêmes qui ont accepté la possibilité et la réalité du miracle, il s'est rencontré des esprits qui se sont déclarés contre la prophétie, sur ce fondement que la connaissance des choses futures, libres ou contingentes, est, en Dieu lui-même, un fait incompréhensible; d'autres, au contraire, appliquant à la prophétie la même méthode d'interprétation rationaliste qu'ils avaient appliquée au miracle, ont assigné pour origine et pour cause à la prophétie un état spécial, mais naturel, de l'âme dominée par l'enthousiasme ou soumise à l'action des forces occultes.

17. Dieu seul peut être l'*auteur* de la vraie prophétie; on l'a reconnu partout et dans tous les temps; la prophétie est donc un signe et une marque divine de la mission et de l'enseignement qu'elle autorise; aussi en appelle-t-on constamment à cette marque décisive. C'est pour cela que le rationalisme moderne, afin d'échapper aux conséquences inévitables de la prophétie contre l'incrédulité, s'est placé sur un autre terrain, et a nié que la prophétie soit possible ou puisse être constatée.

(1) *Tert.* Quæ (præscientia) tantos habet testes, quantos fecit prophetas. Adv. Marc. II, 5.

CHAPITRE II.

LE CHRISTIANISME.

SOMMAIRE.

1. Notion du christianisme. — 2. Attaques des juifs contre le christianisme. 3. — Attaques et calomnies des païens. — 4. Défense du christianisme contre les juifs. — 5. Défense du christianisme contre les païens. — 6. Démonstration positive du christianisme. — 7. Polémique contre le paganisme. — 8. Rapports du judaïsme avec le christianisme. — 9. Unité du christianisme. — 10. Prétendue perfectibilité du christianisme; système de l'accommodation. — 11. Théorie des articles fondamentaux. — 12. Catholicité du christianisme. — 13. Apostolicité du christianisme. — 14. Sainteté du christianisme. — 15. Nécessité et indéfectibilité du christianisme. — 16. Rapports de la philosophie avec le christianisme.

1. Le christianisme (1) a été considéré de tout temps comme la religion et la révélation par excellence,

(1) Χριστιανισμὸς *Ignat.* Magn. n. x. Philad. vi. Rom. iii. — *Orig.* Cels. viii, 1. — *Tert.* Marc. v, 4. — *Eus.* Præp. Ev. i. 1, 6. — Χριστομαθία *Ignat.* Philad. viii. — Ὁ κατὰ χριστιάνισμον λόγος *Orig.* Cels. iv, 3. — Θεῖα διδάγματα *Justin.* Apol. ii. n. iv. — Χριστοῦ λόγος *Eus.* Dem. Evang. i, 5. — Δόγματα Χριστοῦ *Orig.* Cels. viii, 1. — Χριστοῦ διδάγματα *Justin.* Apol. ii. n. ii. iii. — Ἀναλάμψασα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ θεοσέβεια *Orig.* Cels. v, 23. — Χριστιανῶν θρησκεία *Orig.* Cels. viii, 67. — Χριστιανῶν λόγος *Orig.* Cels. viii, 68. — Σωτήριος λόγος *Hippolyt.* de Christ. et Antichr. n. i. — Λόγος τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας *Justin.* Tryph. cxxi. — Ἀλήθεια Θεοῦ *Justin.* Tryph. xcvi. — Καθαρὰ καὶ ἀληθινὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ διδασκαλία

per eminentiam (1), comme étant, par opposition avec les opinions discordantes et mobiles de l'esprit humain, la vérité même de Dieu (2). On le trouve défini : la vraie connaissance (3) et le vrai culte (4) d'un Dieu unique (5) en trois personnes (6), la vraie vie, la vie sainte (7), l'espérance en Dieu (8), l'at-

Justin. Tryph. xxxv. — Εὐαγγελικὴ διδασκαλία *Eus.* Dem. Evang. i. 6, 8. — Religionis christianæ sacramentum. *Tert.* Marc. iv, 2. — Christiana religio. *Aug.* Civ. Dei xvii, 4. n. 2.

(1) Ἀληθὴς θεοσέβεια *Justin.* coh. c. i. — *Eus.* Εὐσέβεια, οὐχ ἡ ψευδώνυμος καὶ πολυπλανὴς, ἀλλ' ἡ σὺν ἀληθείᾳ τὴν προσηγορίαν ἐπιγραφομένη. Præp. Evang., i, i. — *Gerson.* Sola religio christiana est proprie vere et antonomastice dicenda religio. Contr. Grabon. Prop., ii.

(2) Les Apologistes l'opposent aux opinions (δόξαι, opiniones) des philosophes païens. — *Justin.* Apol. i. n. 9. — *Athen.* leg. vi. — *Tert.* Spect. c. i.

(3) *Justin.* Apol. i, n. 13. — *Iren.* i, 10. n. i. — *Athenag.* leg. n. x. xii. xxiv. — *Eus.* Dem. Ev. iii, 6.

(4) *Ignat.* Ἵνα... ᾄσητε τῷ Πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Rom. ii. — *Tert.* Deum colimus per Christum. Apol. xxi. — Act. *Justin.* Κἀγω χριστιανός εἰμι· εὐσεβῶ γὰρ καὶ προσκυνῶ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν. — Cfr. *Justin.* Apol. i. n. vi. — *Melito* Apol. fragm. in *Gall.* i, 678. — *Euseb.* Dem. Ev. iii, 6. Præp. Ev. i, i.

(5) *Athen.* leg. vi. — *Theoph.* Autolyc. iii, 9. — *Tert.* Scap. ii. — *Justin.* Ὁ (ἕνα καὶ μόνον εἶναι Θεὸν) πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα, coh. xxxvi. — *Euseb.* Dem. Evang. iii, 6. i, 6.

(6) *Justin.* Apol. i, 6. 13, 66. — *Athen.* leg. x. — *Hippol.* adv. Noet. xiv. — Cfr. in κήρυγμα Πέτρου (ap. Clem. iv, 3.) ἡμεῖς οἱ καινῶς Θεὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί.

(7) *Justin.* Tryph. cxxxi. — Justitia. *Lact.* Mort. persec. c. ii.

(8) *Justin.* Tryph. xii.

tente de la vie à venir (1), la vraie théologie (2), la philosophie la plus haute et la plus étendue (3).

Quand il est question du christianisme, c'est tantôt le côté spéculatif, la connaissance (4), tantôt le côté pratique, le culte (5), ou le côté moral, la piété (6) et l'amour de Dieu (7), qui sont mis au premier rang; cela s'explique aisément par le caractère dominant des divers esprits, ou par les circonstances particulières qui ont déterminé le choix de leur point de vue. Nulle part d'ailleurs on ne trouve dans l'Église la connaissance séparée de l'action, ou l'action séparée de la connaissance, présentée comme ayant quelque valeur; mais c'est toujours dans la réunion de la croyance et de la pratique, que l'on place l'idée pleine et parfaite du christianisme (8), et

(1) *Orig.* Cels. VIII, 2.

(2) *Euseb.* Dem. Evang. III, 3.

(3) *Euseb.* Dem. Evang. I, 6. III, 6.

(4) *Justin.* Apol. II. VI. XV. — *Athenag.* leg. XII. — *Tatian.* Græc. XII. XXXII.

(5) *Ignat.* Rom. II. — *Justin.* Apol. I, 6. — *Tert.* Apol. XXI. etc.

(6) *Justin.* Tryph. CXXIII. — *Euseb.* Hist. Eccl. I, 4.

(7) *Eus.* Præp. Ev. I, 1.

(8) *Tert.* Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinæ et fidei christianæ, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. Præscr. XIX. — *Eus.* Τῆς καινῆς διαθήκης μαθήματά τε καὶ παιδεύματα. Dem. Ev. I, 4. Πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον... Θεὸν ἀνάνευσις καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή. Præp. Ev. I, 1. — *Chrys.* Ὁ χριστιανισμὸς μετὰ τῆς τῶν δογμάτων ὀρθότητος καὶ πολίτειαν ὑγιαίνουσαν ἀπαιτεῖ. In Joan. Hom. XXVII. — *Cyr.* Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας καὶ πράξεων ἀγαθῶν.

c'est Jésus-Christ que l'on reconnaît partout comme le fondement et le lien mutuel de l'une et de l'autre. On trouve, du reste, dans les temps anciens, comme plus tard, des esprits qui obéissent plutôt à la tendance intellectuelle (scholastique), pendant que d'autres suivent la tendance mystique. Mais c'est hors de l'Église seulement qu'on voit se produire le sentiment erroné qui s'attache exclusivement soit à la spéculation, soit à la pratique ; à la spéculation, comme ont fait, en général, les Gnostiques, et un grand nombre de philosophes modernes ; à la pratique, comme ont fait Marcion (1), les Manichéens (2), les Pélagiens, les Apostoliques, les Arnaldistes, les Vaudois, les Hussites, les Anabaptistes, les Piétistes, les Herrnhuters, les Sociniens et les Arminiens.

Les sectateurs du christianisme sont appelés, du nom de son fondateur, et à cause de leur union in-

Cat. IV, 2. — *Evagr.* (Scet. mon. IV. Sæc.) Χριστιανισμός ἐστι δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστώς. Capp. n. I. (*Cot.* Mon. eccl. gr. III. p. 70.) — Cfr. *Justin.* Ἡμεῖς δὲ καὶ ἐν ἔργοις καὶ γνώσει καὶ καρδίᾳ τιμῶμεν. — Cfr. *Aug.* Cum religionis summa sit imitari quem colis. Civ. Dei VIII, I.

(1) *Tert.* Præsc. XXX. — Marc. I, 28. Marcion nous est représenté comme imposant aux croyants, qu'il n'admettait qu'après un long et sévère catéchuménat, une conduite morale très-sévère, l'abstinence du mariage, de tout plaisir, de toute joie, de tout aliment non indispensable. Ses disciples, pour témoigner le mépris qu'ils faisaient de la chair, couraient au martyre, et recherchaient la mort. Cfr. *Eus.* V, 16. IV, 15. VII, 12. Martyr. Palæst. c. X. La *gnose* de Marcion n'était qu'un complément, simplement accessoire, de sa doctrine morale.

(2) *Aug.* c. Faust. V, I.

time et de leur ressemblance relative avec lui, *chrétiens* (1), χριστιανοὶ, (de Χριστὸς), nom auguste et glorieux, comme le remarquent d'anciens monuments (2). L'Église a dû rejeter et flétrir par un jugement solennel (II conc. de Constantinop. XII) l'opinion de Théodore de Mopsueste, qui voulait que les fidèles s'appelassent chrétiens du nom de Christ; comme les Platoniciens s'appelaient ainsi du nom de Platon, les Marcionites de celui de Marcion, etc., ce qui anéantissait tout ce qu'il y a de profond dans ce nom de chrétiens.

Comme le christianisme était désigné quelquefois par le mot πίστις (3), la foi, les chrétiens étaient appelés souvent πιστεύοντες, πιστοὶ (4), *fideles*. On appelait le christianisme, le service de Dieu, et les chrétiens, les serviteurs de Dieu (5); de même encore, le christianisme étant la philosophie et la théologie par excellence, les chrétiens étaient appelés philosophes et théologiens dans le sens vrai, absolu et le plus élevé du mot (6).

(1) Chrétiens, du nom de Christ. — *Justin.* Apol. I, 12, Tryph. LXIII. CXVII. CXXXV. — *Tert.* Marc. IV. 14. — *Eus.* Dem. Evang. I, 5... De l'onction divine qu'ils reçoivent. *Athen.* leg. XII. — Quant à l'origine du mot *Chrétiens*, rapportée faussement par les païens au mot χρηστοὶ (*Tert.* Apol. III; *Lact.* Div. inst. IV. 7), elle est acceptée par les Apologistes, qui l'expliquent dans le sens que ce mot signifie. *Justin.* Apol. I, IV; *Tert.* Apol. III, etc.

(2) Eccl. Vienn. et Lugd. epl. de Martyr. Lugd. c. X.

(3) *Hippolyt.* Susann. II. 23.

(4) Ἡμεῖς οἱ πιστεύοντες τῷ Θεῷ. *Hippolyt.* de Susann. V. 17. — πιστοί. *Eus.* Præp. Ev. I, I.

(5) Servi Dei. *Tert.* Spectac. I.

(6) Voyez entre autres, *Tert.* de Pallio.

2. La vérité et la divinité du christianisme furent combattues par les juifs et par les païens.

Il ne nous est resté aucun traité spécial des juifs contre le christianisme (1). Mais nous connaissons les reproches qu'ils lui ont le plus souvent adressés par les réfutations qui en ont été faites. Ils prétendaient que Jésus n'était pas le Messie, parce que le Messie devait être un roi glorieux (2), dont la venue serait précédée de celle du prophète Élie (3), qui viendrait lui donner l'onction royale (4); s'il était déjà venu, il était encore inconnu et caché (5). Ils couvraient d'ailleurs d'infamie la naissance de Jésus (6), et l'accusaient d'avoir séduit la foule par les charmes et les sortiléges qu'il avait appris en Égypte : ils lui reprochaient de s'être faussement fait passer pour Dieu (7); de n'avoir agi qu'en secret, et d'avoir refusé d'accréditer sa mission par des miracles (8); sa

(1) Saint *Justin* nous rapporte (Dial. c. Tryph. 18. 118.) que les juifs, dès les premiers temps du christianisme, firent répandre dans le monde, par des émissaires, ὅτι αἵρεσις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου; que ses disciples avaient dérobé son corps après qu'il eut été mis en croix; qu'il avait enseigné les crimes horribles dont les chrétiens se rendaient coupables, etc. Mais qu'il s'agisse là, comme quelques-uns l'ont supposé, d'un écrit ou d'un livre renfermant ces accusations, et que les juifs se seraient efforcés de répandre de tous côtés, le texte ne dit rien qui autorise à le penser.

(2) *Justin.* Tryph. VIII.

(3) *Justin.* Tryph. VIII. XLIX.

(4) *Justin.* Tryph. VIII.

(5) *Justin.* Tryph. VIII.

(6) *Orig.* Cels. I, 28. 32. — Cfr. *De La Rue* in h. l.

(7) *Orig.* Cels. I, 28.

(8) *Orig.* Cels. II, 70.

doctrine, du reste, ne contenait, disaient-ils, rien de nouveau, rien qui ne fût bien connu de tout le monde, par exemple, le dogme de la résurrection, du jugement, et de la rémunération (1). Il avait été livré au supplice de la croix, comme ennemi de Dieu et comme maudit par lui (2), ce qui montrait assez qu'il n'était pas fils de Dieu (3). Les prétendus événements de sa vie étaient une invention de ses disciples (4); ils lui avaient appliqué les prophéties de l'Ancien Testament, qui pouvaient s'appliquer tout aussi bien à beaucoup d'autres (5).

Quant à la résurrection de Jésus, c'était une fable du même genre absolument que les mythes des païens (6); seulement ses disciples avait été trop maladroits pour donner à leur invention même la simple apparence de la vérité (7); les apôtres avaient dérobé le corps de Jésus, et avaient répandu le bruit qu'il était ressuscité (8). Les chrétiens avaient renié Jéhovah pour retourner au paganisme (9); ils n'avaient plus rien qui les distinguât des païens, ni la circoncision, ni l'observation du sabbat, ni celle des fêtes (10); en s'affranchissant de la loi, ils avaient détruit toute vé-

(1) *Orig.* Cels. II, 5.
(2) *Justin.* Tryph. XCIII.
(3) *Orig.* Cels. I, 66.
(4) *Orig.* Cels. II, 13.
(5) *Orig.* Cels. II, 15.
(6) *Orig.* Cels. II, 28.
(7) *Orig.* Cels. II, 26.
(8) *Justin.* Tryph. XVII. CXVIII. — *Tert.* Spectac. XXX.
(9) *Justin.* Tryph. XVII. CVIII.
(10) *Tert.* Jud. II.

rité (1); ils se souillaient des vices les plus honteux et le plus condamnés par la nature (2); et tout cela, c'était la doctrine de Jésus qui le leur commandait.

Les livres saints, disaient-ils encore, sont la propriété des juifs; les chrétiens ne s'en servent que par usurpation (3); c'est aux juifs aussi qu'appartiennent et les prophéties (4) que les chrétiens corrompent par leurs interprétations, et le Messie promis par les prophètes, dont les chrétiens altèrent l'idée, en donnant part dans son royaume aux étrangers (5); c'est le même esprit d'envahissement qui porte les chrétiens à chercher partout des prosélytes à leur culte (6).

Ce furent les calomnies des juifs qui donnèrent lieu à tous les soupçons que l'on conçut contre la vie et le culte des chrétiens; leurs émissaires semèrent ces calomnies parmi les païens (7), qui les adoptèrent sans examen et en devinrent les trop zélés propagateurs. Les juifs, d'ailleurs, maudissaient les chrétiens dans leurs synagogues (8), et attentaient à leur vie quand ils le pouvaient (9).

(1) *Orig.* Cels. II, 4. 6.

(2) *Justin.* Tryph. XVII. CVIII.

(3) *Eus.* Præp. Evang. I, 2.

(4) *Eus.* Præp. Evang. I, 2.

(5) *Eus.* Præp. Evang. I, 2.

(6) *Eus.* Præp. Evang. I, 2.

(7) *Justin.* Tryph. XVIII. Apol. II. c. XVII. — *Orig.* Cels. VI, 27. — *Tert.* Nat. I, 14.

(8) *Justin.* Tryph. XVI. XCIII. XCV. XCVI.

(9) *Justin.* Apol. I, 31. Tryph. XVI. XCV. — *Hippolyt.* Susann. n. 22. — Eccles. Smyrn. Epl. de S. Polyc. martyr. n. XII, sq.

3. Les païens (1), de leur côté, considérèrent le christianisme comme une doctrine nouvelle (2), comme une secte juive (3), comme enseignant l'athéisme (4); ils accusèrent les chrétiens d'adorer le ciel et les nuages (5), ou bien le soleil (6), ou même une tête d'âne (7), et des choses encore plus monstrueuses (8); de renoncer au culte national (9), et même à toute nationalité (10), de se séparer de tous

(1) Sur les efforts de la science païenne contre le christianisme, cfr. *Riffels :* Exposition des rapports entre l'Église et l'État. Part. 1, p. 64 sq.

(2) *Eus.* Præp. Evang. 1, 2.

(3) *Orig.* Cels. 1, 2. III, 14. V, 35. — *Eus.* Præp. Evang. 1, 2. Dem. Evang. 1, 2. où il montre que les chrétiens, bien qu'ils fassent usage des livres sacrés des Hébreux, ne sont point une secte juive.

(4) *Justin.* Apol. I. n. VI. XIII. — *Athenag.* III. IX. X. XI. XIII. — *Eus.* Præp. Evang. 1, 1. — *Dio Cass.* Hist. l. LXVI. — Cfr. *Kortholt.* Paganus obtrect. II, 10.

(5) *Juvenal.* Sat. XIV, 96. — *Tert.* Apol. XXIV.

(6) *Tert.* ad Nat. 1, 13. explique ce reproche par l'usage où étaient les chrétiens de se réunir le dimanche (le jour du soleil), et de prier le visage tourné vers l'orient.

(7) *Minuc. Fel.* Octav. IX. — *Tert.* Apol. XVI. Nat. 1, 11. — *Orig.* Cels. VI, 30. *Celse* avait peut-être vu un *diagramme* appartenant à la secte des Ophites, sur lequel un ange était représenté ayant une tête d'âne, selon la description qu'en donne *Origène.* Cels. VI, 24 sq.

(8) *Minuc. Fel.* Alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam. Oct. IX.

(9) *Tert.* Apol. X. Nat. 1, 11. — *Eus.* Præp. Evang. 1, 2.

(10) *Orig.* Cels. V, 35. 36 sq. — *Eus.* Præp. Evang. 1, 2.

les peuples et de tous les cultes (1), et d'introduire une nouvelle divinité (celle du Christ) (2); d'immoler, dans leurs cérémonies religieuses, un enfant enduit de farine (3), et de se livrer, après avoir éteint les flambeaux, à de honteuses impuretés (4). Ils leur reprochaient en outre leur foi aveugle (5) et leur superstition (6), les accusant de tenir leurs mystères secrets (7), d'avoir horreur de la lumière (8) et de l'intelligence (9); puis ils faisaient remarquer la division de la communauté chrétienne en sectes nombreuses (10), et la condition malheureuse des chrétiens (11); ils insistaient d'ailleurs sur les calamités physiques et politiques qui accablaient l'empire depuis que le christianisme s'y était répandu (12).

(1) *Orig.* Cels. v, 35. 37. viii, 2. — *Athenag.* leg. xiii. — *Eus.* Præp. Evang. i, 2.

(2) *Orig.* Cels. v, 35. 37.

(3) *Justin.* Apol. ii, 12. — *Athenag.* leg. iii. — *Minuc. Fel.* Octav. ix. — *Tert.* Apol. iv. vii. viii. ad Nat. i, 2. 7. — *Orig.* Cels. vi, 27.

(4) *Athenag.* leg. iii. — *Minuc. Fel.*, Octav. ix. — *Orig.* Cels. vi, 27. — *Tert.* Apol. iv. vii. viii. ad Nat. i, 2.

(5) *Orig.* Cels. i, 9. iv, 54. — *Eus.* Præp. Evang. i, 3. — Cfr. *Gallen.* de differ. puls. ii, 4.

(6) *Orig.* Cels. iii, 79.

(7) *Orig.* Cels. iii, 15. — *Tert.* Apol. viii.

(8) *Minuc. Fel.* Octav. viii. Latebrosa lucifugax natio, in publicum muta, in angulis garrula.

(9) *Orig.* Cels. iii, 18. 44.

(10) *Clem.* Str. vii. — *Orig.* Cels. iii, 10. 12.

(11) *Justin.* Apol. ii. 4. — *Minuc. Fel.* Octav. xxxvii. — *Arnob.* Gent. ii, 76. — Cfr. *Aug.* Civ. Dei I, 29.

(12) *Orig.* Cels. iii, 15. comm. series in Matth. n. 39. — *Tert.* Nat. i, 9. — Cfr. *Aug.* Civ. Dei i, 1 sq. ii, 2 sq.

On disait aussi parmi les païens que la venue du Christ au milieu des hommes n'était pas nécessaire (1); puis on demandait pourquoi Dieu avait tardé si longtemps à envoyer le rédempteur (2). Il était souverainement déraisonnable, ajoutait-on, de regarder le Christ comme un Dieu, à cause des miracles qu'il avait faits, Apollonius, qui en avait fait de plus grands encore, n'ayant été considéré que comme un simple favori de Dieu (3). On expliquait d'ailleurs les miracles de Jésus-Christ par la magie (4), dont il avait appris le secret de prêtres égyptiens (5); ou bien l'on attaquait le caractère des apôtres, attribuant à Pierre (6) ou à Jean (7) l'invention de la nouvelle religion; on rejetait aussi l'histoire évangélique (8) à cause de l'ignorance des apôtres (9), dont on croyait avoir une preuve évidente dans la grossièreté bar-

(1) *Cels.* (ap. *Orig.* Cels. III, 1.)

(2) *Arnob.* gent. II, 74. 75. — *Cels.* (ap. *Orig.* adv. Cels. IV, 7. 14.)

(3) *Hierocl.* dans son Φιλαλήθης (voy. la réfutation qu'en fait *Eus.*) — *Lact.* Inst. div. V, 2.

(4) *Cels.* (ap. *Orig.* c. Cels. I, 28. 38.) — *Eus.* Dem. Evang. III, 3. 5.

(5) *Cels.* (ap. *Orig.* Cels. I, 9.)

(6) Excogitaverunt nescio quos versus græcos tanquam consulenti cuidam divino oraculo effusos, ubi Christum quidem ab hujus tanquam sacrilegii crimine faciunt innocentem; Petrum autem maleficiis fecisse subjungunt, ut coleretur Christi nomen per trecentos sexaginta quinque annos; deinde, completo memorato numero annorum, sine mora sumeret finem. *Aug.* Civ. Dei XVIII, 53. n. 2.

(7) *Julien* soutenait cette opinion. Voy. *Cyr.* adv. Jul. l. X.

(8) *Cels.* (ap. *Orig.* c. Cels. III, 23.) — *Hierocl.* Φιλαλήθης.

(9) *Hierocl.* cit. *Cels.* (ap. *Orig.* c. Cels. II, 62.)

bare des écrits du Nouveau-Testament (1). On répétait d'ailleurs les rêveries des juifs sur la résurrection du Christ.

4. Aux objections des juifs, l'Église opposait les prophéties (2); elle montrait que ni l'ancienne loi (3) ni la circoncision (4) n'étaient obligatoires en soi et par leur nature; qu'il n'y avait de nécessaire que la purification intérieure, figurée par la circoncision (5); que, du reste, Israël selon la chair n'était pas le vrai et l'unique Israël (6); que le christianisme était, non pas une défection et une révolte, mais bien l'accomplissement de la loi ancienne (7); que la destruction de la métropole des juifs rendait le judaïsme désormais impossible, et que ceux qui voulaient rester dans l'ordre de la loi, n'avaient plus à attendre de la loi elle-même que des malédictions (8).

Puis on développait la majesté et la force de la doctrine chrétienne (9); on justifiait le caractère de Jésus et de ses disciples; on établissait la vérité de son

(1) *Lact.* div. Inst. v, 1. — *Lucian.* de Solœc.

(2) *Justin.* Dial. c. Tryph. — *Tert.* c. Judd. — *Hippolyt.* adv. Judd. — *Eus.* Dem. Evang. Præp. Evang. — *Bas.* (Seleuc.) Dem. adv. Judd. — *Chrys.* adv. Judd. orr. etc.

(3) *Barn.* Epl. n. 1 sq. — *Justin.* Tryph. XXIII. XXVII. XLIII. XLVI. XLVII. — *Tert.* Jud. II sq. — *Eus.* Dem. Evang. I, 6.

(4) *Barn.* Epl. n. IX. — *Justin.* Tryph. XXVII. XXVIII. XLVI. — *Tert.* Judd. III.

(5) *Barn.* Epl. n. IX. — *Justin.* Tryph. XII. XIX. XXIV. CXII. — *Tert.* Judd. III.

(6) *Justin.* Tryph. CXXIII. CXXV.

(7) *Justin.* adv. Tryph. passim.

(8) *Eus.* Dem. Evang. I, 7. — Cfr. *Tert.* adv. Judd. XIII.

(9) *Justin.* Tryph. VIII.

histoire (1), et on concluait la vérité de sa mission et de sa divinité, du châtiment qui était tombé sur les juifs (2), pour n'avoir point cru en lui et pour l'avoir crucifié.

Passant ensuite de la défense à l'attaque, on reprochait aux juifs de ne pas comprendre l'Écriture (3), de la détourner de son vrai sens, de repousser avec l'aveugle obstination du préjugé toutes les idées chrétiennes, particulièrement dans l'interprétation de l'Écriture (4); on leur faisait observer que, n'ayant plus d'autre marque distinctive que la circoncision (*Just.* Tryph. n. XVI) et la polygamie (*ibid.* n. CXLI), ils étaient à tous égards stériles comme le sable de la mer (*ibid.* n. CXX), et incapables de recevoir aucune bonne doctrine (*ibid.*).

5. Quant aux païens, on leur démontrait que le Christ n'était ni un *imposteur* ni un *magicien*, et, pour cela, on en appelait à son caractère (*Euseb.* Dem. Ev. III, 5. 6), à ses enseignements (*ibid.* III, 3), à la terre convertie (*id. ibid.*) et au règne du démon détruit par sa puissance (*ibid.* III, 6), au caractère de ses miracles et de sa mort (*ibid.* III, 4). Ni lui ni ses disciples n'avaient jamais employé les moyens dont usent les magiciens : la vertu des plantes et des racines, les fumigations, les talismans, les signes écrits, etc. (*ibid.* III, 6); jamais d'ailleurs aucun disciple du

(1) *Justin.* adv. Tryph. — *Tert.* adv. Judd.

(2) *Justin.* Tryph. XVII. CVIII. CX. — *Orig.* Cels. IV, 22. — *Hippolyt.* adv. Judd. c. VII. — *Tert.* Judd. XIII. — *Chrys.* adv. Judd. orr. V. — *Aug.* Civ. Dei IV, 34.

(3) *Justin.* Tryph. LV. LXVIII. LXX. LXXI. CXII. CXV.

(4) *Justin.* Tryph. XXXVIII.

Christ n'avait été convaincu de pratiquer la magie (*ibid.* III, 6), et il était assez clair qu'ils ne l'employaient pas, puisqu'ils l'avaient formellement interdite (*ibid.* I, 6. III, 6) à ceux qui embrassaient le christianisme (cfr. *Act.* XIX).

On répondait au reproche de *nouveauté* (1), en faisant remarquer que le christianisme était aussi ancien que le monde, aussi ancien que la vérité (2); qu'il n'était que la restauration de la religion primitive (3); que le Verbe avait opéré et enseigné dans le monde dès le commencement (4), que la loi et la prophétie étaient son œuvre (5); que, le judaïsme n'étant qu'une première phase du christianisme, celui-ci avait dans le judaïsme son fondement et son origine (6); que c'était au contraire le paganisme qui était nouveau (7); que le christianisme n'avait point été puisé aux sources païennes (8), que c'étaient plutôt les philosophes païens qui avaient emprunté leur sagesse aux saintes Écritures (9), dont ils n'avaient

(1) *Theophil.* Autol. III, 16. — *Eus.* Hist. Eccl. I, 4.

(2) *Justin.* I Apol. n. XLVI. II Apol. n. VII sq.

(3) *Justin.* Coh. XXXVIII. — *Eus.* Dem. Evang. I, 5. 7.

(4) *Justin.* Coh. græc.

(5) *Justin.* Coh. græc. — *Tert.* Apol. XXXI.

(6) *Barn.* Epl. n. IV. XIV. — *Tert.* Apol. XIX. XLVII. — *Justin.* Coh. XIII.

(7) *Theophil.* Autolyc. III, 16. — *Aug.* Civ. Dei XVIII, 36. 37.

(8) *Orig.* Cels. VI, 23. 24.

(9) *Justin.* Apol. I, 44. 64. 69. Coh. XIV. XX. XXV-XXXIV. — *Theophil.* Autolyc. II, 53 sq. — *Clem.* Str. I, 22. V, 4. — *Orig.* Cels. VI, 19. VII, 30. — *Tert.* Apol. XLVII. an. II. — *Eus.* Præp. Evang. X, 4. — *Lact.* Inst. div. V, 5. VII, 22. —

guère fait autre chose que corrompre et altérer la doctrine (1). Il n'y a donc, concluait-on, que le nom de *chrétien* qui soit nouveau, et, d'après son origine, il est irréprochable (2).

Au reproche d'*athéisme*, on opposait le fait incontestable de l'adoration par les chrétiens d'un Dieu en trois personnes (3); quant aux dieux des païens, les chrétiens, disait-on, refusaient de les adorer, parce qu'on ne peut servir plusieurs maîtres (4), parce que Dieu, d'ailleurs, n'a octroyé à personne le droit d'être honoré d'un culte divin (5); parce qu'enfin, ils ne croyaient point à ces dieux (6), qui ne sont autre chose que les mauvais anges (7), que des hommes mortels (8), ou des êtres sans vie (9), comme le soleil, la lune et les éléments, simples créatures destinées au service de l'homme (10). Mais, ajoutent les Apologistes, les chrétiens ne déshonorent pas les

Aug. Doct. Christ. III, 39. Déjà, dans son Commentaire sur la loi mosaïque, publié du temps de Ptolémée Philométor, le juif Aristobule, philosophe péripatéticien, avait fait la même remarque.

(1) *Justin.* Coh. XXXV sq. — *Theophil.* Autolyc. II, 12. — *Tert.* Apol. XLVII.

(2) *Athenag.* leg. II. — *Justin.* Apol. I, 4. — *Tert.* Apol. III.

(3) *Justin.* Apol. I. n. 6. 13. — *Athenag.* leg. X.

(4) *Orig.* Cels. VIII, 3 sq.

(5) *Tat.* græc. IV. — *Orig.* Cels. VIII, 9.

(6) *Tert.* Apol. X.

(7) *Orig.* Cels. VIII, 11. — *Tert.* Scap. II. — *Athenag.* leg. XXVI.

(8) *Tert.* Apol. X. Nation. II, 7.

(9) *Tert.* Apol. XII. — *Athenag.* leg. XV.

(10) *Tat.* græc. IV. — *Theophil.* Autolyc. I, 4. — *Tert.* Nat. II, 5. 6. — *Eus.* Dem. Evang. III, 3.

dieux, puisqu'ils savent bien que ces dieux ne sont pas (1); les païens seuls, qui croient à leur existence (2), peuvent les déshonorer, et ils les déshonorent en effet, puisqu'ils ne reconnaissent pas les dieux les uns des autres (3), et qu'ils avouent qu'on ne saurait tous les honorer (4), l'autorisation politique nécessaire à cet effet manquant toujours pour quelque divinité (5). D'un autre côté, ils rendent des honneurs divins à des hommes morts (6), et attribuent à leurs dieux les vices et les crimes des hommes (7), ce qui est le comble de l'impiété et un horrible blasphème. D'ailleurs, la théologie des païens est tout entière absurde, la théologie mythique des poëtes et la théologie physique des philosophes, aussi bien que la théologie populaire (8). Le christianisme, étant la vérité absolue et la vraie philosophie, ne saurait autoriser les hommages rendus à une erreur nationale, parce qu'elle est nationale (9). Il y a au-dessus des lois du pays une loi imposée à tous les hommes (10); et si un païen quitte son pays pour venir se fixer au milieu d'un peuple étranger, il lui arrive aussi de garder ses dieux et de ne point adorer ceux des lieux où il habite (11).

(1) *Tert.* ad Nat. I, 10.
(2) *Tert.* Nat. I, 10.
(3) *Athenag.* leg. XIV.
(4) *Tert.* Nat. I, 10.
(5) *Tert.* Nat. I, 10.
(6) *Tert.* Nat. I, 10.
(7) *Tert.* Nat. I, 10. — *Eus.* Dem. Evang. V. Procem.
(8) *Tert.* Nat. II, 1 sq. — *Aug.* Civ. Dei VI, 5.
(9) *Orig.* Cels. V, 35.
(10) *Orig.* Cels. V, 37.
(11) *Orig.* Cels. V, 38.

Au reste, le Christ n'est point une divinité nouvelle (1), c'est l'idolâtrie qui est un culte nouveau (2). — Au reproche qu'on leur fait d'adorer une tête d'âne, les chrétiens répondent simplement que c'est un absurde mensonge ; ce qui est vrai, au contraire, c'est que les païens adorent l'âne tout entier et d'autres animaux (3) avec lui.

Quant aux accusations de *cruauté* et d'*immoralité*, on y oppose la vie notoirement chaste et charitable des chrétiens (4) ; et ce fait si remarquable, que les tribunaux n'ont aucun délit du genre de ceux dont on les accuse à punir ou à reprendre chez eux (5) ; on en appelle aussi à l'impossibilité morale qu'ils commettent les crimes odieux qu'on leur impute (6).

En réponse au reproche de manquer de *patriotisme*, on en appelle à la conduite des chrétiens, qui remplissent avec une fidélité irréprochable les devoirs des emplois publics (7), et on invoque le témoignage que leur rendent à cet égard les dépositaires du pouvoir (8). C'est dans le paganisme seul qu'il faut chercher la cause des maux qui accablent le monde (9) ;

(1) *Orig.* Cels. v, 37.

(2) *Athenag.* leg. XVII.

(3) *Tert.* ad Nat. I, 11.

(4) *Justin.* Apol. I, 27. 67. — *Tatian.* Græc. XXXII. XXXIII. — *Athenag.* leg. XXXI. XXXII. XXXIII sq. — *Tert.* Apol. II. XLVI. ad Scapul. IV.

(5) *Tert.* Nat. I, 2 sq.

(6) *Tert.* Nat. I, 7 sq.

(7) *Tert.* Scap. II. IV. — *Justin.* Apol. I, 17.

(8) *Justin.* Apol. I, 69. 70. — *Tert.* Scap. IV. Apol. V.

(9) *Minuc. Fel.* Octav. XXVI. — *Lact.* Div. Inst. II, 26. — *Aug.* Civ. Dei.

il y a eu bien des calamités avant le christianisme (1), et beaucoup de celles qui ont éclaté depuis, sont des fléaux envoyés par la justice divine pour châtier l'obstination des païens et punir la haine et les persécutions dont ils poursuivent le christianisme et les chrétiens (2).

Quant au secret qui enveloppe leur doctrine, ils font remarquer qu'on démontre dès l'abord à ceux qui veulent être chrétiens la vanité des idoles, l'unité de Dieu, et la venue en ce monde du Rédempteur promis (3); puis, qu'après la préparation convenable, on les initie plus tard à des doctrines plus élevées (4), exactement comme font les païens, qui ont aussi leurs mystères et leurs initiations (5).

A l'imputation de n'admettre parmi eux que des hommes sans culture intellectuelle, ils répondent qu'ils se contentent de ne pas les exclure (6). Du reste, pour faire voir quelle hauteur de raison et de science il y a dans le christianisme, ils se réfèrent aux Épîtres de saint Paul (7). Ils opposent au reproche qu'on leur adresse de n'avoir qu'une foi aveugle, le soin qu'ils mettent à réfuter le paganisme et le judaïsme, et leur travail d'exposition scientifique du christianisme (8); puis ils font remarquer qu'ils ont dans

(1) *Tert.* Nat. I, 9.
(2) *Tert.* Scap. III.
(3) *Orig.* adv. Cels. III, 15.
(4) *Orig.* adv. Cels. III, 19.
(5) *Tert.* Apol. VII. — *Orig.* adv. Cels. I. n. 7.
(6) *Orig.* adv. Cels. III, 48.
(7) *Orig.* adv. Cels. III, 20.
(8) *Eus.* Præp. Evang. I, 3.

les miracles et la vie tout entière du Christ, quelque chose de plus fort que toutes les démonstrations (1).

Quant à la difficulté que semblaient fournir aux païens les *divisions* qui s'étaient produites au sein même du christianisme, on l'écartait en répliquant que la philosophie et la médecine ne cessaient pas d'être bonnes en soi, malgré les différentes opinions qui s'étaient élevées dans le domaine de ces sciences (2); qu'on ne pouvait de même rien conclure contre le christianisme de la formation des sectes diverses qui le divisaient, non plus qu'on ne pouvait s'autoriser des sectes qui partageaient les juifs, pour nier la divinité des livres de Moïse et des prophètes (3).

6. On *démontrait* d'ailleurs positivement la divinité du christianisme par les miracles de Jésus-Christ (4), dont on avait une preuve évidente dans la foi et dans le caractère des apôtres (*Euseb.* Dem. Ev. III, 6), et en particulier par le miracle de la résurrection (5), par l'accomplissement des prophéties de Jésus-Christ (6), par les prophètes de l'Ancien Testa-

(1) *Eus.* Præp. Evang. I, 3.

(2) *Orig.* adv. Cels. III, 12. 13.

(3) *Orig.* adv. Cels. III, 12.

(4) *Aristid.* Apol. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. IV, 3.) — *Arnob.* I, 43. — *Orig.* Cels. I, 68. III, 25. 28. — *Eus.* Præp. Evang. I, 3. Dem. Evang. III, 2. 5. 6. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 6.

(5) *Orig.* Cels. II, 16. Et aussi tous les autres Apologistes, d'après l'apôtre saint Paul.

(6) *Orig.* Cels. II, 13. — Cfr. *Eus.* Præp. Evang. I, 3. — *Justin.* Tryph. XXXV.

ment (1), qui parlent du Christ si souvent et tant de siècles avant sa naissance (2), qui sont d'ailleurs si parfaitement d'accord entre eux (3), et dont les prédictions continuent de s'accomplir chaque jour (4); puis, par la conversion des apôtres et par leur courage (5); par la diffusion du christianisme (6) et ses effets moraux si merveilleux (7); par la réunion si étonnante des hommes en une même église (8); par la constance des chrétiens (9); par les dons surnaturels toujours subsistants dans l'Église pendant les premiers siècles (10), le don des miracles par exem-

(1) *Justin.* Coh. XIII. — *Orig.* Cels. III, 15. 23. — *Eus.* Præp. Evang. I, 3. Dem. Evang. I, 4. 3. VIII. IX. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 6.

(2) *Justin.* Apol. I, 32 sq. Coh. VIII. IX. — *Theoph.* Autol. III. — *Orig.* Cels. II, 14. — *Eus.* Præp. Evang. X, 3. — *Lact.* Div. Inst. IV, 5. — *Aug.* Civ. Dei XVII. XVIII, 37.

(3) *Theoph.* Autolyc. II, 51.

(4) *Justin.* Apol. I, 53. — *Tert.* Apol. XX. — *Eus.* Præp. Evang. I, 3.

(5) *Orig.* Cels. VIII, 47.

(6) *Justin.* Apol. I, 39. — *Arnob.* I, 54. 55. — *Tert.* Apol. c. I. — *Orig.* Cels. I, 3. II, 13. — *Eus.* Præp. Evang. I, 3. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 5.

(7) *Justin.* Apol. I, 14 sq. — *Athenag.* leg. II. XXXII. XXXIII. — *Arnob.* I, 6. — *Tert.* Apol. III. — *Orig.* Cels. I, 9. 46. — *Lact.* Div. Inst. III, 26. — *Eus.* Præp. Evang. I, 4. Et aussi *Bardesan.* de Fato n. X.

(8) *Orig.* Cels. VIII, 47. — *Eus.* Præp. Evang. I, 4.

(9) (Pseudo) *Justin.* Epl. ad Diogn. c. VII. — *Justin.* Apol. I, 16. — *Tert.* Apol. XXIII. — *Min. Fel.* Oct. XXIX. — *Orig.* Cels. VIII, 48. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 6.

(10) *Justin.* Tryph. XXXIX. LXXXVIII. — *Iren.* II, 32; II; 4. — *Orig.* Cels. I, 46. — *Hippolyt.* de Charism. c. I.

ple (1), et le pouvoir de commander aux démons et de délivrer les possédés (2); par la force de l'Église (*Euseb.* Præp. Ev. 1., 2. 4) et par la sublimité de la doctrine chrétienne (3).

On croyait aussi pouvoir en appeler aux oracles sibyllins (4) et à ceux d'Hystaspe (5), dont la lecture était à cause de cela interdite par le pouvoir, aussi bien que celle des prophètes de l'Ancien Testament (*Justin.* Apol. I. 44).

Les Apologistes faisaient d'ailleurs éclater jusqu'à l'évidence la crédibilité des récits apostoliques sur Jésus-Christ (6); ils en trouvaient une première démonstration dans la naïveté avec laquelle les disciples racontent tout ce qui concerne soit la personne de Jésus-Christ, soit leur propre personne, et même ce qui est à leur désavantage, leur fuite honteuse, par exemple, au moment de la passion de leur

(1) *Orig.* Cels. I, 6. 46. III, 24. VII, 2. — *Tert.* Apol. XXIII. XXVII. XXXII. XXXVII. — *Cyr.* Idol. vanit. III, 24. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 8. n. 1 sq.

(2) *Justin.* Apol. II. n. VI. — *Iren.* II, 32. n. 4. — *Min. Fel.* Oct. XXVII. — *Tert.* Apol. XXIII. Scap. II. IV. — *Orig.* Cels. III, 36. VII, 15. VIII, 58.

(3) *Eus.* Præp. Evang. I, 4.

(4) *Justin.* Apol. I, 20. Coh. XXXVII. — *Theoph.* Autol. II, 2. 9. 31. 36. — *Clem.* Str. VII, 5. — *Tert.* Nat. II, 12. — *Lact.* I, 6. VII. 16. — *Aug.* Civ. Dei XVIII. 23. — On appelait, à cause de cela, les chrétiens, sibyllistes. *Orig.* Cels. V, 61. — On leur reprochait aussi d'avoir falsifié les écrits de la sibylle. *Orig.* Cels. VII, 56.

(5) *Justin.* Apol. I, 20. — *Lact.* Div. Inst. VII, 15.

(6) *Arnob.* Gent. I, 56 sq. — *Orig.* Cels. III, 24. — *Eus.* Dem. Evang. III, 5.

maître (1); ils en trouvaient une autre preuve dans la matière même du récit.

Ils montrent, en effet, comment il y a, relativement aux faits racontés par les évangélistes, impossibité absolue de fraude ou d'erreur; impossibilité d'erreur, parce qu'il est question de faits publics et importants, que les témoins pouvaient facilement connaître et qu'ils avaient eu l'intention formelle de bien observer, auxquels, d'ailleurs, il s'agissait pour eux de tout sacrifier et de dévouer toute leur existence; impossibilité de fraude, parce qu'on ne saurait admettre que des hommes simples aient en si grand nombre formé le complot de tromper par un mensonge le monde de leur temps et la postérité, alors que celui à qui ils rendaient témoignage venait de mourir d'une mort ignominieuse et abandonné de tous; parce qu'on ne saurait admettre qu'ils se soient déterminés à prêcher une imposture qui ne devait, en ce monde comme dans l'autre, aboutir pour eux qu'à des opprobres et à des supplices; une telle folie et une telle perversité ne pouvant se rencontrer dans la nature humaine (2). On montrait d'ailleurs que leur véracité acquérait une valeur incontestable par leur martyre (3).

Quant au reproche adressé aux apôtres et aux disciples de ne pas employer dans leur enseignement la méthode scientifique, les Apologistes font observer que c'est là précisément ce qui donne plus de force

(1) *Orig.* Cels. II, 15. — *Eus.* Dem. Evang. III, 5.

(2) Voyez un magnifique développement de ce point de vue dans Eusèbe, Dem. Evang. III, 5.

(3) *Orig.* Cels. II, 10.

à leur témoignage, en même temps qu'il fait éclater plus visiblement l'action divine dans la conversion du monde opérée par leur prédication (1).

7. Passant ensuite du point de vue apologétique au point de vue *polémique*, ils disent que le paganisme est l'œuvre du démon (2), qu'il est plein d'absurdités et de contradictions (3), que ses dieux et ses cérémonies sont également entachés d'immoralité (4). Ils reprochent aux sages du paganisme leur ignorance (5), leur orgueil, leurs mauvaises mœurs (6), leurs contradictions entre eux et avec eux-mêmes (7), ils les accusent de corrompre la vérité (8), et de faire en général trafic de leur sagesse (9). La philoso-

(1) *Orig.* Cels. III, 39.

(2) *Athenag.* leg. VI. XXVI. — *Theoph.* Autolyc. II, 28. — *Orig.* adv. Cels. III, 29.

(3) *Justin.* Coh. II. — *Theoph.* Autolyc. II, 15. — *Athenag.* leg. VI. XV. XIV. XXIV sq. — *Min. Fel.* Oct. XXVII. — *Arnob.* c. gentes, *passim.* — *Clem.* Coh. II. — *Athan.* c. gent. — *Lact.* div. Inst., *passim.*

(4) *Athenag.* leg. XXXII. — *Justin.* Monarch. VI. ad Græc. or. II. — *Clem.* Coh. III. — *Tert.* Apol. XIV. XV. — *Arnob.* c. gent. l. IV. — *Aug.* Civ. Dei II, 4 sq. VII, 21. 26 etc.

(5) *Justin* Tryph. III. Coh. XI. XXXVI. — *Theoph.* Autolyc. II, 8. — *Tert.* Anim. I. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. X, 51. — *Aug.* Civ. Dei XIII, 17.

(6) (Pseudo-) *Clem.* Recogn. I, 9. — *Aug.* Civ. Dei II, 7.

(7) *Justin.* Apol. I, 4. II, 10. 13. — Cohort. III-VII. — *Hermias* Irrisio gentil. philos. I. II. III sq. — *Aug.* Civ. Dei XIII, 17. XVIII, 41.

(8) *Clem.* Str. I, 17. — *Tert.* Apol. XLVI.

(9) *Justin.* Tryph. II. — *Tat.* Græc. XXV. — Cfr. *Philo* gigg. ed. *Mang.* T. I. p. 268.

phie païenne a proprement pour auteur le démon (1), comme les dieux des païens ne sont eux-mêmes que les démons (2); ce qui s'y trouve de vrai vient du Verbe (3), que le christianisme nous fait connaître dans toute sa plénitude (4); et à ce titre, ce qu'il y a de vrai dans la sagesse païenne, appartient au christianisme (5).

8. La différence du christianisme et du judaïsme (6) et le rapport de supériorité du premier sur le second (7) sont reconnus par les anciens aussi clairement qu'ils reconnaissent et établissent d'autre part le rapport de dépendance (8) qui unit les deux Testaments; en sorte qu'ils présentent l'Ancien Testament comme étant, relativement au Nouveau, non pas une œuvre

(1) *Hermias* Irrisio gent. philos. I. — *Theoph.* Autolyc. II, 8.

(2) *Aug.* Civ. Dei IV. 27. VII, 33.

(3) *Justin.* Apol. II, 10. 13.

(4) *Justin.* Apol. II, 8. 13.

(5) *Justin.* Apol. II, 13.

(6) *Ignat.* Ἄτοπόν ἐστι Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν, καὶ ἰουδαΐζειν· ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμὸν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς Θεὸν συνήχθη. Magn. X. — *Eusèbe* développe longuement cette différence, Dem. Evang. I, 6.

(7) *Iren.* Libertatis Novum Testamentum dabant (Apostoli) his qui nove in Deum per Spiritum sanctum credebant. III, 12. n. 12. Lex libertatis IV, 34. n. 1, 3. 4. — *Tert.* Marc. V, 4. — *Eus.* Dem. Evang. I, 6.

(8) *Barn.* Epl. n. XII. — *Iren.* Nos et causam differentiæ Testamentorum et rursum unitatem et consonantiam ipsorum referemus. III, 12. n. 12. — *Tert.* Et tamen sic concedimus separationem istam per reformationem, per amplitudinem,

d'opposition (1), mais un commencement et une préparation qui mènent à un complet développement. L'alliance nouvelle n'est donc autre chose que l'alliance ancienne dans son progrès, dans son pur idéal, dans sa dernière consommation (2). On voit au contraire chez les Ébionites, et au moyen âge chez les Passagiens (3), se reproduire l'idée qui confond et met au même rang l'Ancien Testament et le Nouveau (4); comme aussi celle qui nie, par un excès opposé, toute dépendance de l'un avec l'autre. Ce dernier point de vue est celui des Gnostiques (5), des Manichéens (6) et de leurs adhérents au moyen âge, celui de Kant et de Schleiermacher dans les temps modernes.

per profectum, sicut fructus separatur a semine, quum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium. Marc. IV, 11.

(1) *Eus.* Dem. Evang. I, 5. 6. 7.

(2) *Tert.* Marc. IV, 1. 21. V, 2. — *Iren.* IV, 34. n. 2.

(3) « Passagiens, nom qui signifie *tout saints*. C'est le nom que quelques auteurs ont donné à certains hérétiques qui parurent dans la Lombardie au XII[e] siècle; ils furent condamnés avec les Vaudois dans le concile de Vérone, sous le pape Lucius III, l'an 1184. Ils pratiquaient la circoncision, et soutenaient la nécessité des rites judaïques, à l'exception des sacrifices; c'est pourquoi on leur donne aussi le nom de *circoncis*. Ils niaient le mystère de la sainte Trinité, et prétendaient que Jésus-Christ était une pure créature. » *Bergier* Dict. de théol.

(4) *Bonaccurs.* Vit. hæretic. in *d'Achery* Spicil. T. I, p. 211. ed. *de La Barre*.

(5) *Iren.* III, 12. n. 12. — *Tert.* adv. Marcion.

(6) *Aug.* c. Faust. XII, 14. Civ. Dei XV, 26.

9. Toute l'antiquité admet comme un dogme constant l'*unité* du christianisme, entendant par là qu'il constitue un tout unique et complet, formé, sans retranchement (1) ni addition (2), de tout ce que Jésus-Christ a enseigné ou prescrit d'enseigner.

10. En opposition avec ce point de vue (3), Marc, disciple de Valentin, et les Montanistes, admirent une certaine perfectibilité du christianisme par de nouvelles révélations, bornant toutefois cette perfectibilité à l'élément moral qui devait recevoir du Saint-Esprit son achèvement essentiel (4), en même temps que les mystères chrétiens recevraient une confirmation plus expresse et un développement plus profond (*Tert.* Prax. c. VIII. XX). Les Manichéens (5), les Messaliens (6), les Anabaptistes, les Swedenborgiens et les Quakers ont admis cette idée de perfectibilité dans un sens plus absolu, et l'ont entendue d'une révélation nouvelle.

(1) Nusquam christianus aliud est : unum evangelium, et idem Jesus : negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem Dei. *Tert.* Cor. XII. Præsc. VI. — *Ambr.* in Luc. l. VI. n. 101. — *Cassian.* Incarn. VI, 17.

(2) *Iren.* IV, 26. n. 2. — *Mar. Vict.* in Eph. II, 5.

(3) *Iren.* I, 14. n. 1.

(4) *Tert.* Vel. virg. I. Monog. I-III. Pudic. X. — *Theod.* Hæret. Fab. III, 2. Le montanisme s'appelait en ce sens νέα προφητεία. — *Serapion* (Antioch.) Epl. ad Caricum et Ponticum, ap. *Eus.* V, 19.

(5) *Felix.* Disput. cum. Aug. I, 9. — *Aug.* Faust. XXXII, I. 6.

(6) *Theod.* Hist. Eccl. IV, 11. — *Joan. Dam.* de Hæres. Cependant il n'est point question de révélation dans ce que rapportent d'eux *Epiphan.* Hæres. LXXX. — *Aug.* Hæres. LVII.

D'autres, se plaçant à un point de vue tout opposé, ont enseigné un perfectionnement du christianisme, non par voie d'addition ou d'achèvement, mais par voie d'élimination de ce qui leur semblait purement local ou temporaire. Leur point de départ a été la supposition que Jésus-Christ, dans son enseignement et dans son langage, s'était accommodé aux préjugés des juifs, et ses apôtres, après lui, aux erreurs des juifs et des païens; en sorte qu'il aurait été réservé aux siècles postérieurs de purger le christianisme de ces éléments étrangers, surtout des éléments judaïques, et d'affranchir l'idée éternelle, qui en est le fond, des enveloppes temporaires qui l'ont d'abord défigurée; telle a été, dans les temps anciens, l'opinion des Gnostiques (1), et dans les temps modernes, celle de Semler (2), entre autres.

Saint Irénée oppose au système d'*accommodation* des Gnostiques, cette raison péremptoire que le Christ se serait donc manifesté en vain, puisque la vérité ne se trouverait nulle part, et qu'elle resterait inaccessible à tous (III, 12. n. 6); il ajoute que les apôtres, loin de s'accommoder aux préjugés des juifs et des païens, les ont au contraire heurtés de

(1) Quemadmodum dicunt hi, qui sunt vanissimi sophistæ, quoniam Apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam suam secundum audientium capacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones, cæcis cæca confabulantes secundum cæcitatem ipsorum. *Iren.* III, 5. n. 1 sq. — Cfr. 12. n. 6. — *Tert.* Præsc. XXIII. XXVI.

(2) *Semler.* De discrimine notionum vulgarium et christianarum in N. T. observando. Hal. 1777. De discrimine inter σαρκικοὺς et πνευματικούς. Ibid. 1778.

front (n. 7), et que c'est précisément cette opposition ouverte et hardie qui leur a valu les prisons et la mort (*ibid.* 25. 10).

Le système d'accommodation des hérétiques, système auquel on peut sans difficulté rattacher celui de Semler, est bien différent du système théorique et pratique d'accommodation qu'on a souvent signalé (1) dans les Pères de l'Église. Car les Pères ne regardent comme permise et comme utile que cette sorte d'accommodation purement *négative* qui consiste, selon les circonstances, tantôt à ne pas dire encore, tantôt à ne pas dévoiler entièrement tel ou tel point de doctrine, comme cela se pratiquait en grand, d'après la discipline du secret, dans l'instruction des catéchumènes. Mais ni les Pères ni les écrivains ecclésiastiques n'ont jamais déclaré légitime l'accommodation *positive* qui autoriserait à dire ou à enseigner *le faux* par condescendance pour l'erreur; et, en même temps qu'aucun d'eux n'admet et n'autorise une telle *accommodation* dans les points strictement *doctrinaux*, il s'en trouve plusieurs qui réprouvent comme illégitime, même dans les choses purement historiques et tout à fait extérieures, tout semblant d'accommodation de ce

(1) *Reinhard.* progr. Utrum et quando possint oratores divini, in administrando suo munere, demittere sese ad vanas hominum opiniones. Vitteb. 1742. 4. Réimprimé dans ses Opp. acad. vol. 1. p. 475 sq. — *Carus.* Historia antiquior sententiarum Ecclesiæ græcæ de accommodatione Christo, inprimis Apostolis, tributa. Lips. 1793. — *Jahn.* Quel est le sentiment des Pères sur l'accommodation : dans l'Appendice aux œuvres théologiques de Jahn. Tubingen 1821.

genre. Ainsi Jules Africain se déclare contre l'opinion qui tendrait à supposer que la généalogie de Jésus-Christ n'est point strictement historique, et que les noms des prêtres et des rois s'y trouvent cités et disposés uniquement dans le dessein de glorifier Jésus-Christ (1). Saint Augustin réprouve également l'opinion de saint Jérôme (2), adoptée d'ailleurs par quelques autres Pères (3), d'après laquelle saint Paul n'aurait résisté à saint Pierre qu'en apparence (Ép. XIX).

La perfectibilité du christianisme par voie de dégagement et d'élimination (*modus tollens*) est admise aussi dans une mesure plus ou moins étendue par les philosophes modernes, qui, ne voulant conserver de la religion que l'élément moral (Kant, Fichte, Fries) ou l'élément spéculatif (Schelling, Hegel), retranchent et abandonnent le reste.

Il y a un autre système de perfectibilité tout à fait spécial : c'est celui qu'ont enseigné Saint-Simon et Lamennais.

11. Une autre doctrine des temps modernes, destructive aussi de l'unité du christianisme, c'est la distinction introduite par Hunnius (4), et bien souvent reproduite (5), des dogmes chrétiens en *fonda-*

(1) Μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος, ἐν Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ. Epl. ad Aristid. (in *Routh*. Rel. sacr. II. p. 116.)

(2) *Hier.* in Gal. II, 11.

(3) *Orig.* Strom. l. x. (*Hier.* Epl. LXXIV.) — *Chrys.* Hom. in illud. In faciem restiti n. 18. — *Theophyl.* Œcum. in Gal. II, 11.

(4) *Hunn.* Διάσκεψις. Voyez *Quenstedt* System. I. p. 242.

(5) *Calov. Musæus. Hollaz. Baier. Buddeus. Jurieu. Mosheim.*

mentaux, et *non fondamentaux*. Les Pères, il est vrai, distinguent, d'après les indications mêmes de l'Écriture (1), d'une part, les points de doctrine, objet du premier (2) et du plus essentiel enseignement, les points capitaux auxquels d'autres se subordonnent comme les conséquences aux principes, et qui doivent être crus d'une foi *explicite*, comme dit l'école; et, d'autre part, les points qui n'appartiennent pas à ce premier enseignement, qui n'ont pas la même importance fondamentale relativement au reste de la doctrine, et qu'il n'est pas nécessaire de croire aussi *explicitement;* mais ils n'entendent point par là qu'une partie des dogmes chrétiens doivent être crus, et qu'on puisse ne pas croire les autres; d'où il suit que la théorie des articles fondamentaux n'a aucune racine dans l'antiquité chrétienne, et qu'elle appartient exclusivement aux temps modernes.

Cependant, si nous demandons aux partisans modernes de cette doctrine ce qu'il faut entendre par les articles fondamentaux, et quels sont les dogmes auxquels s'applique cette dénomination, nous remarquons entre eux la plus grande diversité. D'après les Sociniens et les Arminiens, qui se sont proposé de réduire le plus possible les points de croyance (3), il ne faut considérer comme fondamentaux que les

(1) I *Cor.* III, 9-15. — *Eph.* II, 20-22. — II *Tim.* II, 19. — *Heb.* V, 12-14. VI, 1.

(2) *Orig.* Θεωρεῖ δέ τις τὴν τερπνότητα Κυρίου, τὰ ὑποβεβηκότα δόγματα τῆς Ἐκκλησίας ὁρῶν· προσβαλῶν δὲ τοῖς περὶ Τριάδος, περιαθρήσει τὸν ναὸν αὐτοῦ. In Ps. XXVI, 4. οὐ ὑποβεβηκότα δόγματα signifie articles fondamentaux, ou plutôt élémentaires.

(3) *Armin.* Apol. c. II. — *Limborch.* Theol. VII, 21.

dogmes contenus dans le Symbole des Apôtres. D'après Jurieu, il n'y a de fondamentaux que les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation; Semler (Doctrin. Christian. § 79) se réduit à celui de la Trinité; Hobbes (1) et Locke après lui, à la croyance que Jésus est le Messie; Storr (Esprit du Christianisme), à la doctrine du Christ en général; Eckermann (Dogmatique, tom. I. p. 713), à l'existence de Dieu; Tieftrunck (2), à l'amour de Dieu et du prochain. D'autres déclarent qu'il est impossible de déterminer ce qui est fondamental.

Quant au principe sur lequel doit se fonder la détermination des articles fondamentaux, suivant les uns, c'est l'accord des deux grandes sociétés protestantes; selon les autres, c'est l'accord entre toutes les églises qui se disent chrétiennes; d'autres cherchent ce principe dans la liaison nécessaire des doctrines avec la moralité et le bonheur de l'homme.

12. A côté de l'unité du christianisme se trouve reconnue, aussi dès l'origine, sa *catholicité*. Le christianisme est regardé comme une religion catholique (3), parce qu'en lui disparaît le caractère particulier du juif et du gentil (4), et qu'il réunit en un seul corps de doctrine toutes les vérités éparses

(1) On human Nature c. XI. § 10. De Cive c. XVIII. n. 6. Leviath. c. XLII. XLIII.

(2) Censure de la doctrine protestante. Part. 1, p. 112.

(3) *Liber.* Πίστις καθολικὴ καὶ ἀποστολική. Epl. ad Epp. Orientis. — *Eus.* Dem. Evang. 1, 5. 7. — Fides catholica. *Tert.* Marc. IV, 4. — *Aug.* ver. Rel. IX. n. 17. Util. cred. c. VII. n. 13.

(4) *Clem.* Str. VI, 5. 17. — *Orig.* Cels. IV, 9.

jusque-là dans les divers systèmes des philosophes (1); parce qu'il renferme dans sa pure intégrité la vérité divine annoncée par Jésus-Christ (2); tandis que les autres doctrines, qui ne la possèdent ni pure ni entière, sont par cela même des doctrines hérétiques; enfin, parce qu'il est destiné à tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux (3), que son origine remonte à l'origine même du monde (4), et qu'il s'est trouvé dès sa première promulgation universellement répandu (5).

13. L'*apostolicité* du christianisme est un autre point de vue également cru et proclamé dès les premiers temps; doctrine apostolique et doctrine chrétienne ayant dès lors le même sens (6), comme doc-

(1) *Athenag.* leg. v. — *Minuc. Fel.* xix. xx. — *Clem.* Str. i, 13. — *Lact.* Div. Inst. vii, 7.

(2) *Justin.* Ἡμεῖς οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταί. Tryph. xxxv. Οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθευμένοι. xl.

(3) *Eus.* Dem. Evang. i, 4. 5. 7. Præp. Evang. i, i.

(4) *Justin.* Apol. i. n. 46. ii. n. 7. — *Tat.* Græc. xxxv. — *Theophil.* Autolyc. iii, 16. — *Eus.* Hist. Eccl. i, 9. Dem. Evang. i, 56. — *Epiph.* Hær. I. n. 5. *Tertullien* dit dans un autre sens : Christiana disciplina a novatione Testamenti... a redemptione carnis, id est Domini passione censetur. Nemo perfectus ante repertum ordinem fidei, nemo Christianus ante Christum cœlo resumptum, nemo sanctus ante Spiritum sanctum de cœlo repræsentatum. Pudic. xi.

(5) *Eus.* Dem. Evang. i, 6. iii, 6.

(6) *Ignat.* Δόγματα Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποστόλων. Magn. 13. — *Iren.* Non enim per alios dispositionem salutis nostræ cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos. iii, i. — Apostolica doctrina. *Tert.* Præscr. c. xxxii. — *Iren.* iv, 83. n. 8. — *Clem.* Οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων (ἀπό-

trine nouvelle veut dire doctrine fausse, doctrine anti-chrétienne (1). Les Pères réprouvent d'ailleurs la distinction que les Gnostiques prétendaient établir entre les apôtres, d'après la mesure dans laquelle ils supposaient qu'ils avaient connu les mystères (2).

14. *La sainteté* du christianisme est impliquée dans l'idée qui le constitue, dans la base qui l'appuie, dans le but qu'il se propose.

15. Tous les chrétiens, d'ailleurs, s'accordent à le reconnaître comme *nécessaire,* comme possédant seul la force et la vertu de conduire au salut (3); tous s'accordent à le croire *indéfectible* (4), plaçant dans la puissance du Christ la garantie de son indéfectibilité.

Beaucoup de païens cependant se flattaient de voir bientôt périr le christianisme (5). Au moyen âge il y

στολοι) Strom. III, 1. — *Pamphil.* Apostolica et ecclesiastica dogmata. Apol. Orig. c. 1. — *Liber.* Epl. ad Epp. Orient. (ap. *Soc.* IV, 12.) — *Athan.* Epl. encycl. ad Epp. n. 1. Voy. ma Dogmatique. Part. I, p. 53.

(1) *Tert.* Hermog. c. 1. Prax. II.

(2) *Iren.* III, 13. n. 1 sq. 14. n. 1 sq.

(3) *Tert.* Nam et mortuus es, qui non es Christianus, non credendo quod creditum Christianos facit. Carn. Christi c. II. — *Orig.* Σύμφερον ἦν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει παραδέξασθαι αὐτὸν (Ἰησοῦν) ὡς υἱὸν Θεοῦ, Θεὸν ἐληλυθότα ἐν ἀνθρωπινῇ ψυχῇ καὶ σώματι. Cels. III, 29. — *Eus.* Σωτήριον διδασκάλιον. In Ps. XXXII, 8. Σωτήριον δόγμα. In Ps. XCIX, 8. Et particulièrement Dem. Evang. I, 5. — Cfr. *Ignat.* Καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστι. Smyrn. n. VI.

(4) *Eus.* In Ps. LXXI, 17. — *Aug.* Util. cred. c. VIII. n. 20.

(5) *Aug.* Civ. Dei XVIII, 53. 54.

eut des sectaires, les disciples de l'Évangile éternel (1), et les *Homines intelligentiæ* (2), comme ils se nommèrent, Dulcin (3), Amalric ou Amaury de Bena (4), qui soutinrent que le christianisme n'avait qu'une destination temporaire, et qu'il devait être remplacé par une religion plus parfaite, la religion de l'esprit; dans les temps modernes, les Saint-Simoniens ont aussi élevé la prétention de compléter le christianisme, et de le dépasser par une doctrine qui donnerait un plus large développement à la nature et au bien-être matériel de l'homme.

16. Relativement au *rapport* de la philosophie avec le christianisme, on avait déjà, dans les temps les plus anciens, conçu et enseigné nettement que la philosophie a pour objet la recherche du divin (5), lequel se trouve exposé dans le christianisme; d'où il résulte que le christianisme et la philosophie sont es-

(1) I. Quod doctrina abbatis Joachim excellit doctrinam Christi. VI. Quod evangelium Christi aliud evangelium subiet, et ita pro sacerdotio Christi aliud sacerdotium succedet etc. *Eymeric.* Decret. inquisit. p. II. q. IX. § 4. — *Argentré* Coll. judic. de nov. error. I, 164. — Voy. *Joh. Olivus* Comm. in Apocal. (*Baluz.* Miscell. T. I. p. 213 sq.), dont *Ubertin de Casali* cherche à défendre l'orthodoxie, ibid. p. 298.

(2) Error. homm. intellig. n. 18. In *Baluz.* Misc. l. II, p. 283.

(3) *Guilhelm. Nangiac.* Chronic. contin. ann. 1306.

(4) *Guilhelm. Armor.* Hist. de vit. et gestis. Phil. Aug. ann. 1209. — *Rigord.* de Gest. Phil. Aug. ann. 1209. — *Cæs.* (Heisterbac.) Hist. mirabb. V, 22. — *Conc. Paris.* ann. 1210.

(5) *Justin.* Tryph. I. III. — *Orig.* Prov. I, 2. — *Eus.* In Ps. XXXVI, 33. — *Aug.* Trin. XIV, I. n. 3. XIII, I. n. 2.

sentiellement une même chose; mais que le christianisme est la plus haute et la seule vraie philosophie (1).

Cependant, tout en reconnaissant et en acceptant la philosophie (2), les docteurs anciens se déclarent avec force contre les philosophies (3), c'est-à-dire contre les systèmes arbitraires de la sagesse païenne, ou de la pensée individuelle.

Comparée à la doctrine chrétienne, la sagesse païenne n'est rien (4); la sagesse chrétienne, au con-

(1) *Iren.* Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ, καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς Ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου. IV, 33. n. 8. — *Justin.* Tryph. VIII. Apol. II. VIII. — *Tatian.* Græc. XXXV. XLII. — *Orig.* Cels. III, 53. In Rom. l. III. n. I. — *Melito* Apol. fragm. ap. *Eus.* IV, 26. — *Lact.* Ir. Dei. XII. — *Eus.* Dem. Evang. I, 6. III, 6. — *Aug.* Ver. Rel. V. n. 8. VII. n. 12. Trin. XIII, 19. 24.

(2) *Justin.* Ἐστὶ γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα, καὶ τιμιώτατον Θεῷ, ᾧτε προάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσιοι ὡς ἀληθῶς οὗτοί εἰσιν, οἱ φιλοσοφίᾳ τὸν νοῦν προςεσχηκότες. Tryph. II.

(3) *Justin.* Τί ποτε δὲ ἐστὶ φιλοσοφία καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πολλοὺς λέληθεν· οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν, οὐδὲ Στωϊκοί.... Tryph. II. Οὐδὲν ἐμοὶ... μέλει Πλάτωνος, οὐδὲ Πυθαγόρου. Ibid. III. — *Tert.* Quid simile Philosophus et Christianus? Græciæ discipulus et cœli? famæ negotiator et salutis? verborum et factorum operator? rerum ædificator et destructor? interpolator erroris et integrator veritatis? furator ejus et custos? Apol. XLVI. De certis incerta præjudicat... nihil divinæ licentiæ servat, leges naturæ opiniones suas facit. Anim. II. Philosophus animal gloriæ. — *Hermias.* Irrisio gentil. philos. — *Lact.* Div. Inst. l. III. de falsa Sapientia.

(4) *Orig.* Κρείσσων ὀλίγη γνῶσις πνευματικὴ ὑπὲρ πλῆθος σοφίας ἐθνῶν. In Ps. XXXVI, 16.

traire, est en accord parfait avec elle-même (1), et complète dans ce qu'elle embrasse; tout chétien est un philosophe (2) qui a pour maître Dieu (3), le Christ (4) et l'Esprit-Saint (5); il y a là, non pas de vaines opinions, mais la pure et certaine vérité (6).

Que le christianisme et la vraie philosophie soient une seule et même chose, c'est aussi la doctrine de Scot Erigène (7), d'Abailard (8), de Roger Bacon (9), de saint Bonaventure, de Gerson et de plusieurs autres docteurs.

Les dangereuses conséquences de la séparation de la vérité en vérité philosophique et en vérité chrétienne, apparaissent clairement au moyen âge (10),

(1) *Athenag.* leg. VI.

(2) *Tat.* Græc. XXXII. — *Athenag.* leg. V. — *Tert.* de Pallio. — *Min. Fel.* Oct. XX.

(3) *Tat.* Græc. XXXII. — *Theoph.* Autol. III, 17. — *Tert.* Scap. IV.

(4) *Justin.* Tryph. CXVIII. Apol. I. n. VI. Apol. II. n. X. — *Iren.* III, 18. n. 6. — *Aug.* Civ. Dei XVIII, 54.

(5) *Theoph.* Autolyc. II, 33.

(6) *Justin.* Apol. I. n. IX. — *Athenag.* leg. VI.

(7) De Prædestinatione cap. I. n. I.

(8) Quæ profecto summi Patris summa sophia cum nostram indueret naturam, ut nos veræ sapientiæ illustraret lumine perfecto, nos pariter christianos et veros effecit philosophos. Epl. IV.

(9) Una est sapientia perfecta, quæ divinis litteris continetur.

(10) *Stephan.* (Epp. Paris. 1276.) Dicunt enim (nonnulli proff. Paris.) ea vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duæ contrariæ veritates, et quasi contra veritatem sacræ Scripturæ sit veritas in dictis gentilium. In *Argent.* coll. jud. I, 175.

et particulièrement dans la période de la prétendue renaissance, où l'on rencontre plus d'un penseur qui semble partager son intelligence en deux moitiés, dont l'une affirme avec l'Église ce que l'autre nie avec la philosophie.

Les chefs de la Réforme se sont représenté la philosophie et le christianisme dans un rapport d'irréconciliable opposition.

La philosophie moderne a reconnu dans le christianisme son véritable but et son objet propre; c'est dans son union avec lui qu'elle cherche son perfectionnement et son progrès le plus élevé. Seulement il faudrait que l'union et l'unité des deux doctrines eût pour condition l'admission de la philosophie dans le christianisme, plutôt que la prétention de réduire le christianisme à n'être plus qu'un simple élément de la philosophie.

CHAPITRE III.

L'ÉGLISE.

SOMMAIRE.

1. Notion de l'Église. — 2. Unité de l'Église. — 3. Catholicité de l'Église. — 4. Apostolicité de l'Église. — 5. Sainteté de l'Église. — 6. Notes de l'Église. — 7. Notes de l'Église, selon les protestants. — 8. Indéfectibilité de l'Église. — 9. Infaillibilité de l'Église. — 10. Nécessité de l'Église. — 11. Visibilité de l'Église. — 12. Distinction et rapports entre l'Église et l'État. — 13. Autorité de l'Église. — 14. Rapports mutuels de la foi et de la science.

1. On comprit dès l'origine sous le nom d'Église (Ἐκκλησία), dans un sens plus restreint, la réunion de ceux qui, croyant et faisant profession de croire en Jésus-Christ, sont membres de la société établie par lui et en lui sur la terre, en vue du salut; et, dans un sens plus large, la société des créatures qui ont eu part sur la terre aux effets de la rédemption, ou qui dans le ciel sont restées fidèles à Dieu.

Cette idée de l'Église est entièrement prise de l'Écriture, aussi bien que les différentes dénominations et les figures ou symboles employés le plus souvent pour exprimer sa nature et sa destination; royaume de Dieu (1), cité de Dieu (2), maison de

(1) *Aug.* Civ. Dei XVII, 1.
(2) *Eus.* in Ps. XLVII, 2. — *Hier.* in Jes. XXII, 9. 10.

Dieu (1), etc. Entre toutes les expressions consacrées pour la désigner, celle de *corps* ou de *corps du Christ*, empruntée à saint Paul, prévalut de bonne heure et mérita de prévaloir à cause de son caractère particulier de justesse et de profondeur (2). On voit au premier coup d'œil combien est défectueuse, au contraire, cette idée moderne de l'Église que Kant a proposée le premier, et qui la réduirait à n'être qu'une simple communauté ou société morale et religieuse. A cause de sa magnifique ordonnance, ou plutôt parce qu'elle est une condition de salut, on la trouve souvent comparée à un vaisseau, et plus particulièrement à l'arche de Noé (3). On lui donne aussi le nom de Mère (4), à cause de la nais-

(1) *Orig.* in Lev. Hom. IV. n. 8. in Jerem. L, 23. — *Tert.* Pud. c. VIII. — *Lact.* Div. Inst. IV, 14. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 16. — *Bas.* in Ps. XXIII, n. 3. — *Cyr.* cont. Anthrop. c. XII.

(2) *Clem.* I Cor. n. XLVI. — *Ignat.* Smyrn. n. I. — *Hegesipp.* ap. *Eus.* IV, 22. III, 32. — *Tert.* Apol. XXXII. — *Orig.* in Jer. L, 17 etc. — *Joan. de Ragusio.* Ecclesia est corpus mysticum, organicum, spiritu Christi animatum. Or. de Comm. sub utraque.

(3) (Pseudo-) *Clem.* Epl. ad Jacob. c. XIV. XV. Const. apl. II, 76. — *Orig.* Gen. Hom. II. n. 3. — *Tert.* Idol. c. XXIV. Bapt. VIII. — *Hippolyt.* de Christ. et Antichrist. c. LIX. — *Cyp.* Unit. Eccl. — *Aug.* Civ. Dei XV, 26. — *Chrys.* de Lazar. Hom. V. — *Alcuin.* Epl. CLIV. Elle est ainsi figurée dans plusieurs anciennes peintures. Voy. *Münter,* Symboles et monuments figurés de l'antiquité chrétienne. On trouve, de même, l'État comparé à un vaisseau dans *Sophocl.* Œd. Tyr. 20 sq. — *Æschyl.* Sept. cor. Theb. 2 sq. — *Aristoph.* Vesp. 29. — *Hor.* Od. I, 14.

(4) *Clem.* II Cor. n. II. — Eccl. Vienn. et Lugd. de Mart. Vienn.

sance et de l'éducation spirituelle dont elle est le principe pour l'homme. Elle est figurée par le Paradis (1), par la cité sainte de Jérusalem (2); et Babylone est le symbole de la cité ennemie qui lui est opposée (3). Les Pères de l'école d'Alexandrie se plaisent à présenter le parallèle de l'Église de la terre avec l'Église du ciel (4); Origène va même trop loin dans cette voie : puis nous trouvons chez les Novatiens, les Donatistes et les Pélagiens (5), les deux Églises confondues en une seule; comme les Montanistes confondent l'Église avec l'Esprit-Saint, qui est son principe (6). Saint Irénée (adv. Hær. I. 10. n. 3) oppose l'Église catholique aux fausses églises comme ayant seule l'existence et la vraie réalité (ἡ οὖσα Ἐκ-

n. XII. — *Iren.* III, 24. n. 1. — *Clem. Alex.* Pæd. I, 6. — *Tert.* de Or. c. II. Martyr. I. — *Cyp.* Unit. Eccl. — *Cyr.* Cat. XVIII. §. 28. — *Aug.* Symb. ad Catech. IV, 10. Gest. coll. carth. diei III. n. 230. — *Pacian.* ad Sympr. Epl. II. n. VI.

(1) *Tert.* adv. Marc. II, 4. — *Iren.* V, 20. n. 2. — *Aug.* Civ. Dei XIII, 21. — *Sever.* (Gab.) Hom. XII. ed. *Aucher.* Venet. 1827.

(2) *Eus.* Dem. Evang. IV, 17. — *Aug.* Civ. Dei XVII, 3. n. 3. 16. n. 2.

(3) *Eus.* Dem. Evang. IV, 17. — *Aug.* Civ. Dei XVII, 3. n. 3. 16. n. 2.

(4) *Clem.* Strom. IV, 8. — *Orig.* de Or. c. XXXI.

(5) *Aug.* Gest. Pelag. 12.

(6) *Tert.* Nam et Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus sanctus, in quo est trinitas unius divinitatis... Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverit, Ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo Ecclesia quidem delicta condonabit, sed Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum; domini enim, non famuli, est jus et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis. Pudicit. c. XXI.

κλησία). Plusieurs modernes ont émis la distinction d'une église idéale et d'une église réelle, distinction qu'ils ont poussée jusqu'à une opposition formelle entre les deux points de vue et jusqu'à la complète destruction de l'un par l'autre.

Les Apologistes, en établissant l'idée du christianisme contre les juifs et contre les païens, exposent en même temps indirectement l'idée de l'Église. Mais cette idée se trouve bientôt déterminée et formulée directement à l'occasion des diverses tendances hérétiques et schismatiques, contre lesquelles l'Église a besoin d'expliquer et de maintenir, pratiquement et théoriquement, sa nature et sa destination. Les Pères qui ont travaillé le plus efficacement à développer l'idée théorique de l'Église sont particulièrement saint Irénée, Tertullien, et les Alexandrins, dans la lutte qu'ils ont engagée contre les Gnostiques; saint Cyprien, dans celle qu'il a soutenue contre les Novatiens; saint Optat et saint Augustin, dans leur controverse avec les Donatistes. On peut dire de saint Augustin, entre autres, qu'il a pénétré et exposé l'idée de l'Église, de sa destination et de ses caractères, avec tant de clarté et de profondeur, que cette idée a pu être considérée comme fixée pour toujours; aussi, bien que, dans les siècles suivants, il n'ait pas cessé d'y avoir de ce côté quelque progrès, c'est surtout au développement extérieur, et à la culture du champ de l'Église, que l'activité religieuse s'est dès lors employée. Mais, dans les temps modernes, les attaques continuelles du protestantisme et du philosophisme contre l'Église ont appelé de nouveau sur ce point les efforts de la science, et amené le dévelop-

pement de l'idée de l'Église aux dernières limites de la profondeur et de la précision.

2. L'*unité*, considérée comme caractère de l'Église, n'est point une conception postérieure à son établissement, mais un fait contemporain de la naissance de l'Église, et un élément de l'idée originelle qui la constitue. On la voit, dans les Évangiles et dans les écrits apostoliques, apparaître trop clairement avec l'Église et au sein de l'Église, pour qu'on puisse s'étonner de la trouver de bonne heure formulée comme point de croyance dans les symboles, et développée explicitement dans les Pères les plus anciens. Or, cette unité implique tout à la fois une Église *unique* (1), c'est-à-dire excluant toute autre Église que celle de Jésus-Christ (2) (unité extérieure), et une Église *une*, c'est-à-dire dans laquelle aucune partie n'est séparée de l'ensemble (3) (unité intérieure), double point de vue suffisamment exprimé déjà dans les figures dont on se servait pour désigner l'Église appelée communément maison ou cité de Dieu, royaume de Dieu, corps de Jésus-Christ, etc.

Les hérétiques reconnaissaient eux-mêmes dans l'*unité* un caractère essentiel de l'Église; mais ils prétendaient constituer à eux seuls cette Église uni-

(1) *Clem.* Pæd. I, 6. Strom. VII, 17. — *Tert.* Præscript. XX. — *Cyp.* Epl. XL.

(2) *Justin.* Tryph. XLII. — *Iren.* I, 10. n. 2. — *Orig.* in Jerem. I, 17. — *Cyp.* Epl. I, 11. — *Alex.* (Alex.) Epl. encycl. — *Eus.* in Ps. XXXIX, 13.

(3) *Aug.* Sicut enim universa terra, ex multis terris, et universa Ecclesia ex multis constat ecclesiis, sic etc. Civ. Dei XIII, 12.

que de Jésus-Christ; tels furent les Montanistes, les Novatiens, les Donatistes, etc. Cette unité de l'Église n'est point entendue seulement, dans les temps anciens, de l'unité d'esprit et de vie intérieure (1), mais aussi de l'unité de gouvernement et d'enseignement doctrinal (2); de là le zèle des Pères contre le schisme (3), et aussi, et plus encore, contre l'hérésie (4).

Le fondement de cette unité de l'Église, c'est l'unité même du Christ (5) et du christianisme (6), c'est la communauté de la foi (7) et l'identité des sacrements (8); le signe et le moyen de cette unité, c'est la hiérarchie. On trouve aussi dans les premiers siècles cette unité signifiée et maintenue, par l'usage

(1) *Clem.* I Cor. n. XLVI. — *Ignat.* ad Smyrn. n. VII. — *Aug.* Civ. Dei XVII, 16. n. 2.

(2) *Ignat.* Epl. ad Philad. n. III. — *Justin.* Tryph. LXIII. CXVI. — *Iren.* I, 10. n. 2. 3. V, 20. n. 1. — *Hil.* in Ps. CXXI. n. 5. — *Aug.* Civ. Dei XVIII, 51. — *Constantin.* (ap. *Theod.* Hist. Eccl. I, 10.).

(3) *Iren.* IV, 33. n. 7. — *Orig.* in Lev. Hom. IV. in Rom. l. II. n. 4. — *Cyp.* Epl. LI. Unit. Eccl. p. 403. (*Bal.*) — *Bas.* in Ps. XXVIII. n. 1. — *Opt.* I, 20. — *Const. apl.* VI, 1 etc. Voy. ma Dogmatique, part. I, p. 125 sq.

(4) *Aug.* Diabolus hæreticos movit, qui sub vocabulo christiano doctrinæ resisterent christianæ, quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in civitate Dei, sicut civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes. Civ. Dei XVIII, 51.

(5) *Oros.* Lib. arbit. XXXI.

(6) *Tert.* Apol. XXXII.

(7) *Epiph.* Fid. cath. expos. n. 6. — *Theod.* in Ps. XCVI, 8 etc.

(8) *Hier.* in Gall. III, 28. — *Leo* Serm. III. n. 2.

des lettres de communion (1), par celui des diptyques (2), des eulogies (3); par l'établissement des agapes (4), avec lesquelles on peut comparer les ἄνδρια des Spartiates, des Crétois et des Carthaginois (*Aristote*, Républ. II, 9.-11), et les *charistia* des Romains. Plus tard on a eu la prétention, chez les protestants particulièrement, de réduire l'unité de l'Église à l'unité de la parole et des sacrements (5), et on en est venu de nos jours à ne plus même exiger l'unité de l'enseignement, et à déclarer qu'il n'y a de nécessaire et de possible que l'unité d'esprit fondée sur une union réciproque et sur une charité mutuelle, théorie dont les Arminiens, les Mennonites et les Herrnhuters avaient déjà donné l'exemple.

3. La *catholicité* de l'Église est, comme son unité, quelque chose d'originel, qui a été voulu et fondé avec l'Église, qui n'a point été ajouté plus tard à son idée constitutive, et rien n'est plus contraire à la vérité que l'opinion qui fait sortir la catholicité de la conception toute personnelle d'un apôtre, de saint Paul, par exemple, ce qui détruit, dans l'idée même qui les constitue, et le Christ et l'Église et l'apostolat, etc. La catholicité est un caractère essentiel et originel de l'Église, que nous trouvons de très-bonne

(1) Cfr. ma Dogmatique, part. I, p. 72.

(2) *Suic.* Thes. Eccl. voc. δίπτυχ.

(3) *Iren.* Epl. ad Victor. ap. *Eus.* V, 24. — *Aug.* Epl. XXXI. n. 9.

(4) *Tert.* Apol. XXXIX. ad Martyr. II. — *Cyp.* Test. III, 3. Les agapes avaient encore un autre but, celui de nourrir les pauvres. — *Tert.* Apol. XXXIX. — *Aug.* Faust. XX, 20.

(5) *Luther.* Catech. maj. legg. — *Conf. Aug.* VII. Apol. 151.

heure décorée solennellement du titre de catholique dans l'histoire et les professions de foi des martyrs (1), dans la liturgie (2), dans les symboles (3), dans les actes et les décisions des conciles (4), dans les écrits des Pères (5).

Ce titre lui est donné tout à la fois, parce qu'on trouve en elle la totalité de la doctrine, des commandements et des sacrements (6), point de vue partiel auquel les Donatistes, et spécialement les Rogatiens, prétendaient réduire la catholicité de l'Église (7) ; parce qu'elle présente, dans le temps et dans l'espace,

(1) *Eccles. smyrn.* De Martyr. S. Polyc. n. I. XIX. — *Act. S. Fructuos.* n. III. — *Pass. S. Pion.* n. IX. — *Act. S. Saturn.* Ecclesia sancta una et vera catholica, ex qua martyres profecti sunt, et a quibus divina Testamenta servata sunt. n. 20. (In *Baluz.* Miscell. l. II. p. 76.)

(2) On lit dans l'ancien canon de la messe : Ὑπὲρ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας δεηθῶμεν. *Const. apl.* VIII. et ap. *Theod.* In Ps. XLVII, 4.

(3) Voy. *Symb. Nic.* — *Cyr.* (Cat. XVIII.) — *Alex.* Alex. (Ap. *Theod.* I, 4.) — *Epiph.* — *Rufin.* Et même le symbole d'Arius (ap. *Theod.* Hist. Eccl. I, 11). Le mot *catholica* ne se trouve pas dans la forme la plus ancienne du Symbole des Apôtres. — Voy. *King* Hist. Symb. apl. c. VI. — *Voss.* De tribus Symb. diss. I. XXXIX.

(4) *C. Antioch.* Epl. Syn. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. VII, 30.) — *C. Eliberit.* c. XVI. XXII. — *C. Arel.* Epl. ad Sylvest. — *C. Nic.* c. VIII. — *C. Sard.* c. XVII. — *C. CP.* c. VII.

(5) *Ignat.* Ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία. — *Clem.* Str. VII, 17. — *Lib.* Epl. ad Eus. Vercell. — *Eus.* In Is. XXXII, 18. — Cfr. les docteurs plus récents, *passim.*

(6) *Cyr.* Cat. XVIII, 23. — *Opt.* I, 12. — *Pacian.* ad Sympr. Epl. I. n. 4.

(7) *Aug.* Epl. XCIII. ad Vincent. Rogat. n. 23.

une unité sans division, tandis que les hérétiques (1) n'apparaissent qu'à l'état de sociétés divisées et isolées les unes des autres; parce qu'elle est établie pour le genre humain tout entier, la distinction des juifs et des gentils (2) étant abolie en elle et avec elle; parce qu'enfin elle est réellement répandue par toute la terre (3), au moins relativement. Saint Paul parle déjà de cette diffusion universelle (4), que font aussi ressortir les plus anciens docteurs de l'Église (5).

On la trouvait d'ailleurs annoncée dans les prophètes de l'Ancien Testament (6); et on en voyait un symbole dans le partage des vêtements du Christ; dans l'unité de sa tunique sans couture (7), dans l'inscription de la croix rédigée dans les principales langues de l'époque (8); dans le miracle des langues accompli au jour de la Pentecôte (9), et dans la nappe mystérieuse que saint Pierre vit (Act. x) pendant son

(1) *Clem.* Strom. VII, 15. 17.

(2) *Cyr.* Cat. XVIII, 23. — Cfr. *Eus.* Dem. Evang. I, 3. 5. 7.

(3) *Eccl. Smyrn.* Epl. de Martyr. S. Polyc. n. XIX. — *Eus.* in Is. XXXII, 18. — *Aug.* Epl. LII. n. I.

(4) *Rom.* I, 8. X, 18. — *Col.* I, 6. 23. — Cfr. I *Cor.* I, 23. IX, 20 sq.

(5) *Clem.* I Cor. n. V. — *Herm.* Past. l. III. sim. IX. n. XVII. — *Iren.* I, 10. n. I. IV, 19. n. I. — *Justin.* Tryph. CXVI. CXVII. — *Tert.* Jud. VII. Apol. XXXVII. ad Nation. I, I. — *Orig.* Cels. I, 67. IV, 22. — *Rom.* VIII. n. I. — *Cyp.* Epl. LII. — *Aug.* Civ. Dei XX, 11 etc. — Cfr. *Bardesan.* de Fato n. X.

(6) *Eus.* Dem. Evang. I, 5. 6. II, I sq. — *Opt.* II, I. — *Cyr.* In Zacc. n. XLII.

(7) *Aug.* In Joan. Tract. CXVIII. n. 4.

(8) *Aug.* In Joan. Tract. CXVII. n. 45.

(9) *Iren.* III, 17. n. 2. — *Aug.* Civ. Dei XVIII, 49.

extase (1). On lui trouvait une analogie dans l'unité du monde qui comprend tout en lui (2); et on en faisait reposer le fondement sur l'unité même de Dieu (3).

C'était sur cette catholicité, prise dans le sens d'une diffusion relativement générale par toute la terre, qu'on s'appuyait pour condamner les églises séparées (4) et les assemblées particulières des Novatiens (5), des Donatistes (6), des Lucifériens (7); comme on la fit valoir contre les nouveaux Manichéens au moyen âge (8).

On entendait aussi la catholicité, en ce sens, qu'on regardait comme membres de l'Église les justes de l'Ancien Testament et de l'époque patriarcale (9), les âmes des chrétiens morts dans la grâce de Dieu (10), et les anges restés fidèles (11).

(1) *Aug.* In Ps. XXX. Enarr. III. n. 5. In Ps. CIII. Serm. III. n. 2.

(2) *Maxim.* Mystag. c. 1.

(3) *Clem.* Strom. VII, 17. — Cf. *Rom.* III, 29.

(4) *Aug.* Adversus eos (lex imperat), qui christianos re dici volunt et Ecclesiæ catholicæ non communicant, sed in suis separatim conventiculis congregantur. C. Epl. Parmen. I, 7. — *Epiph.* Hær. LXI. n. 2.

(5) *Pacian.* Sympr. Epl. III. n. 4. 25. 27.

(6) *Opt.* II, 1. — *Aug.* Epl. XLIX. n. 3. LII. n. 1. In Ps. XLIX. n. 3. LXXXV. n. 14. — *Carth. coll.* Gesta dies I. n. XVIII.

(7) *Hier.* adv. Lucif.

(8) *Bernard.* In Cantic. Serm. LXV. n. 8.

(9) *Eus.* ad Steph. q. VII. n. 4. (*Mai.* I.) — *Aug.* in Ps. XCII. Civ. Dei XVIII, 47. 51. n. 2. — *Epiph.* Hær. I. n. 5. *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXVI.

(10) *Aug.* Civ. Dei XX, 9. n. 2.

(11) *Aug.* Ench. LVI. Civ. Dei X, 7. — *Alcuin.* Conf. fid. P.

Ces deux idées d'Église et de catholicité sont, du reste, dans la pensée de l'antiquité, tellement inséparables, et si essentiellement dépendantes l'une de l'autre, que tous les hérétiques prétendent à la possession du titre de catholiques, en même temps qu'ils s'arrogent le nom et la dignité de l'Église (1). Les réformateurs voulurent aussi, comme on sait, garder ce titre dans les premiers temps (2), et cela, on le conçoit, pour d'excellentes raisons.

4. L'*apostolicité* est aussi un caractère attribué à l'Église dès l'origine (3), et on l'entend non-seulement de la succession extérieure qui rattache l'Église aux apôtres (4) par l'épiscopat, dont ils sont la source féconde, mais aussi de la vraie doctrine apostolique, qui n'est conservée pure et entière que dans l'Église (5); tandis que c'est précisément le contraire qui a lieu chez les hérétiques (6), dont l'existence et

III. c. XXVI. — Cfr. *Eph.* I, 10. — *Col.* I, 19. — *Heb.* XIII, 22 sq.

(1) *Lactant.* Div. Inst. IV, 30. — *Aug.* Util. cred. c. VII. n. 19. — Cette prétention se retrouve chez les Pauliciens. *Phot.* c. Manich. I, 19.

(2) Conf. Helvet. I. c. XVII. Scot. c. XVI. Belgic. c. XXVII. Bohem. art. VIII.

(3) *Symb. Nic.* — *CP.* — *Alex.* (Alex.) Epl. ad Alex. CP. — *Lucif.* (Cal.) pro Athan. I, 51. — *C. Nic.* c. VIII. — *CP.* c. VII. — *C. Sard.* Epl. Syn.

(4) *Iren.* IV, 83. n. 8. — *Aug.* c. adv. leg. et proph. I. n. 39.

(5) *Iren.* IV, 26. n. 2. 5. — *Tert.* Cor. mil. II. Marc. IV, 5. — *Liber.* Fides, quæ ab Apostolis tradita est Ecclesiæ catholicæ. Epl. V. ad Eus. Vercell. — *Lucif.* (Cal.) Hanc defendit Ecclesia fidem, quam sibi traditam cognoscit per beatos Apostolos. L. Moriend. esse pro Dei filio n. VII.

(6) *Iren.* V, 90. n. I. — *Clem.* (Alex.) Strom. VII, 17. —

la doctrine, étant de date récente (1), portent déjà en elles-mêmes leur condamnation (2). Nous trouvons néanmoins l'apostolicité revendiquée par quelques hérétiques, par les Gnostiques (3), les Pauliciens (4), les Apostoliques (5), les Cathares, par exemple. Les protestants ont soutenu aussi que l'apostolicité est un caractère nécessaire de l'Église (6). Les Épiscopaux ont même étendu jusqu'à la succession des personnes cette doctrine, restreinte par les autres à la transmission de la doctrine (7).

5. Un autre caractère de l'Église, c'est la *sainteté;* il a passé de la théocratie judaïque à l'Église chrétienne, où il est devenu seulement plus spirituel, et où l'idée qu'il contient a été plus complétement réalisée. La sainteté a toujours été reconnue comme un caractère de l'Église (8), absolu et parfait,

Tert. adv. Hermog. c. I. Prax. c. II. — *Aug.* c. Julian. Op. imperf. III, 61.

(1) *Tert.* Quo pleræque adversus universas hæreses jam hinc præjudicatum sit, id esse verum, quodcunque primum, id esse adulterum, quodcunque posterius.

(2) *Tert.* Præscr. XXXII. De carn. Christi c. II. — *Clem.* Strom. VII, 17.

(3) Qui prétendaient s'autoriser de l'apôtre saint Paul. *Phot.* adv. Manich. — *Pet. Sic.* Hist. Manich. — *Joh. Ozn.* adv. Paulic.

(4) *Bernard.* In Cantic. Serm. LXVI. n. 8. — *Trithem.* ann. 1230.

(5) *Trithem.* Chron. Hirs. ann. 1299.

(6) Les protestants reconnaissent l'apostolicité de l'Église, puisqu'ils admettent le symbole de Nicée.

(7) Cfr. *Pfaff* Origg. jur. Eccl. c. III. art. III. Diss. de succ. episcopali.

(8) *Herm.* Past. l. I. vis. I. n. I. 3. — *Theoph.* Autolyc.

si on l'applique à son origine, à sa fin, et aux moyens établis pour atteindre cette fin; mais simplement relatif et plus ou moins étendu, si on le considère au point de vue de ses effets et de son développement dans chacun des membres de l'Église.

On a toujours reconnu, en même temps, que beaucoup de membres de l'Église ne sont pas saints (1), et cela sans que la sainteté et la vérité essentielles de l'Église en souffrent aucune atteinte. C'est à ce point de vue que nous trouvons souvent l'Église comparée à l'arche de Noé (2), au filet qui renferme de bons et de mauvais poissons (3), au champ dans lequel croissent ensemble l'ivraie et le froment (4). Saint Augustin est celui de tous les Pères qui a traité ce point de doctrine avec le plus d'étendue et de profondeur. Il remarque, entre autres, que si l'Église tolère les pécheurs, elle n'approuve pas pour cela le péché (5); qu'en soutenant que les pécheurs sont dans l'Église, on ne demande pas pour eux l'impunité de leurs

II, 14. — *Orig.* Lev. Hom. IV. n. 2. IX, 5. — Cfr. ma Dogmatique, l. I. p. 91.

(1) *Orig.* in Jerem. L, 25. Lev. Hom. VIII. n. I. Gen. Hom. II. n. 3. — *Pacian.* ad Sympr. Epl. III. n. 21. — *Theod.* in Ps. XXXIX, 13. — *Hier.* in Ecclesiast. II, 7. adv. Lucif. — *Aug.* Civ. Dei I, 35. In Ps. VIII, 13. XXX. En. III. n. 6 etc.

(2) *Orig.* in Gen. Hom. II. n. 3. — *Pacian.* ad Sympr. Epl. III. n. 81 etc. — *Hier.* in Eccl. II, 7.

(3) *Orig.* in Jerem. 4, 25.

(4) *Aug.* in Ps. LXX. Serm. II. n. 12. In Ps. XXV. En. n. 5.

(5) Adv. Crescon. IV, 26. n. 33. — Mor. Eccl. cath. I, 34. n. 76.

fautes (1); que les retrancher et les bannir de l'Église, est une chose bien sérieuse et de dangereuse conséquence (Serm. 73. 4); qu'au reste, le nombre et la gravité des péchés dans l'Église est grossi à dessein par ses ennemis (Enarr. in. Ps. x. p. 1); que, dans tous les cas, le nombre des pécheurs ne saurait être une raison de ne pas entrer dans l'Église (in Ps. xxv. p. 14) ni de s'en séparer (2).

Quant à la peccabilité de ceux qui ont l'autorité dans l'Église, saint Optat fait observer qu'elle ne saurait détruire la grâce qui y est répandue (III, 4); que l'action divine n'est ni annulée ni entravée par la faiblesse ou l'indignité des ministres et des instruments qu'elle emploie; que les chrétiens ne bâtissent sur le fondement d'aucune personnalité humaine (v. 6. — Cfr. *Aug.* Serm. III. in Ps. 36. p. 20).

L'idée de la sainteté de l'Église fut prise à un point de vue faux et étroit par les Montanistes (3),

(1) Dicimus enim nos, non negligendam quidem ecclesiasticam disciplinam, et ubicunque fuerint proditi mali, coercendos eos esse, ut corrigantur, non solum sermone correctionis, verum etiam excommunicationibus et degradationibus, ut humilem locum salutis in Ecclesia quærant, ad medicinam ipsorum fieri, non odio, sed studio salutis fraternæ. Gesta coll. Carthag. diei III. n. 281. (*Labbæi* Conc. T. II. col. 1335. sq.)

(2) Epl. CXVIII. Unit. Eccl. c. XIV. n. 35. Fid. et Opp. c. v. n. 7. Gest. coll. Carth. diei III. n. 230. In hanc (Ecclesiam) oculos aperuimus, hanc in divinis eloquiis et testimoniis, sicut ipsum Deum, Christum et redemptorem nostrum comperimus : ab illo Deo Patre, ab hac Ecclesia matre, nullius me hominis crimina, nullius calumniæ separabunt.

(3) *Tert.* Juxta drachmæ quoque exemplum etiam, intra domum Dei Ecclesiam, licet esse aliqua delicta pro ipsius

les Novatiens (1) et les Donatistes (2), qui la faisaient dépendre de la perfection de chacun de ses membres, et qui voyaient, dans l'indulgence maternelle dont elle use envers les pécheurs, sa propre destruction par elle-même, prétendant qu'il pouvait bien y avoir dans l'Église des fautes légères, mais non des fautes graves. Il faut y joindre les Audiens, qui introduisirent un culte séparé, et crurent devoir abandonner les églises catholiques, parce que les usuriers et autres pécheurs y étaient admis (*Theod.*, Hist. Eccl. IV. 10). Les réformateurs ont accepté l'ancienne doctrine, d'après laquelle les pécheurs qui se trouvent dans l'Église ne l'empêchent pas d'être sainte (3).

6. Les caractères que nous avons développés jusqu'ici, l'unité, la catholicité, l'apostolicité et la sainteté, ont été regardés, dans les temps anciens, comme ceux qui constituent la véritable Église, comme

drachmæ modulo ac pondere mediocria, quæ ibidem delitescentia, mox ibidem et reperta statim ibidem cum gaudio emendationis transigantur. Mœchiæ vero et fornicationis non drachma, sed talentum, quibus exquirendis non lucernæ spiculo lumine, sed totius solis lancea opus est. Pudic. c. VII.

(1) *Cyp.* Epl. LXXIII. — *Aug.* Hær. XXXVIII.

(2) *Aug.* Hær. LXIX.

(3) *Conf. Aug.* Part. I. art. VIII. — Cfr. Apol. art. IV. Minime tamen inficiamur, quin fidelibus hypocritæ et reprobi multi sunt permixti, sed quorum malitia Ecclesiæ nomen delere non potest. — *Conf. Helvet.* I. c. XVII. Rursum non omnes qui numerantur in Ecclesia, sancta et viva atque vera sunt Ecclesiæ membra. Propterea Ecclesia Dei recte comparatur sagenæ quæ omnis generis pisces attrahit, et agro in quo inveniuntur zizania et triticum.

les *notes* auxquelles on peut la reconnaître; aussi considérait-on l'absence de ces caractères et de ces notes dans toutes les sociétés séparées de la véritable Église, comme une marque évidente de leur illégitimité, et comme une preuve définitive qu'elles ne possédaient point la vérité.

Outre ces caractères généraux, qui sont en même temps les notes de la véritable Église, nous trouvons allégués dans l'antiquité, comme la distinguant particulièrement, les miracles (1) qui continuent de s'y produire et le nombre de ses martyrs (2), à quoi Lactance ajoute la pratique constante de la confession et de la pénitence (Div. Inst. IV. 30).

7. Les protestants sont les premiers qui aient abandonné l'ancienne tradition relativement à la valeur, comme *notes* de l'Église, des quatre caractères que nous venons de signaler; ils ont prétendu que les marques de la véritable Église sont la prédication de la pure et vraie doctrine et la légitime administration des sacrements (3), donnant ainsi l'intérieur pour signe de l'extérieur, et ce qui a besoin de preuve et de garantie pour garantie et pour preuve. Cette nouvelle doctrine avait sa source dans le fait évident, que les nouvelles églises ne pouvaient revendiquer ni la catholicité ni les autres notes mentionnées plus haut; c'est pour cela qu'on transportait la

(1) *Iren.* II, 31. n. 2. 32. n. 4.

(2) *Iren.* IV, 33. n. 9. — *Pass.* S. Montan., Lucii et aliorum Africanorum n. XIV.

(3) *Conf. Aug.* Part. I. art. VII. — Apol. art. IV. — *Conf. Gall.* art. XXVII. — *Conf. Angl.* art. XIX.

controverse sur un terrain où il devenait impossible de la décider.

8. Avec la vérité de l'Église, avec son unité et sa catholicité, on admettait encore comme nécessaire son *indéfectibilité*, c'est-à-dire, sa permanence jusqu'à la fin des temps (1). Le fondement de cette indéfectibilité, c'était l'unité de foi dans l'Église (2), et son origine qui est Dieu même (3).

Cette indéfectibilité de l'Église, comme celle du christianisme, fut niée par plusieurs fanatiques du moyen âge et des siècles suivants; mais on la trouve maintenue dans les confessions de foi des protestants (4), et c'est pour appuyer ce privilége, que fut dressé par Flacius le *Catalogus testium veritatis*. D'un autre côté, cependant, les protestants détruisent ce caractère d'indéfectibilité, parce qu'ils ne reconnaissent dans l'Église d'autre perpétuité que l'admission isolée des points de doctrine qui leur plaisent, par tel ou tel individu des temps anciens et du moyen âge; et qu'ils admettent que l'Église peut être réduite à un petit nombre de croyants isolés, et

(1) *Ignat.* Eph. n. XVII. — *Clem.* Str. IV, 26. — *Orig.* Gen. Hom. XIV. n. 2. In Ps. XXIII, 1. XXIX, 8. — *Ath.* in Ps. LXXXVI, 28. — *Eus.* in Ps. XLVII, 9. LXXIV, 5. XC, 9. in Is. XXXIII, 20. Luc. XXI, 32. Præp. Ev. I, 3. 4. — *Chrys.* In illud: Vidi Domin. Hom. IV. n. 2. Hom. de captiv. Eutrop. n. 6. In inscr. act. Hom. II, 1. — *Aug.* in Ps. IX. n. 12. de Bapt. III, 2. n. 3 etc.

(2) *Ambros.* in Luc. l. VII. n. 91.

(3) *Aug.* Epl. XCIII. n. 31.

(4) *Conf. Aug.* art. VII. — *Conf. Belg.* c. XXVII. — *Calvin.* Inst. II, 15. n. 3.

perdre ainsi sa catholicité, théorie par laquelle ils se rattachent aux Montanistes, aux Novatiens, aux Donatistes et aux Lucifériens.

9. A l'indéfectibilité de l'Église se rattache par un lien nécessaire son *infaillibilité* (1). Les chefs de la Réforme sont les premiers qui se soient déclarés *ex professo* contre ce privilége de l'Église (2).

10. L'idée de l'Église implique d'ailleurs qu'elle est *nécessaire* (3), et qu'elle est seule la source du salut (4); c'est en ce sens qu'elle est comparée à l'arche de Noé (5) et à la maison de Rahab (6), hors desquelles on ne pouvait se sauver, au temple unique et à l'autel unique où l'on immole et où l'on mange une victime sainte (7). Les réformateurs ont reconnu ce principe d'une Église source unique de salut (8).

11. Les anciens Pères admettent, d'après les in-

(1) *Orig.* in Matth. comm. ser. n. 47. — *Cypr.* Epl. LV. — *Athan.* adv. Arian. IV, 35. — *Eus.* in Ps. LXIV, 5. — *Epiph.* Hær. LXXV, 14. Ancor. LXXXIII. — *Chrys.* in Ps. IX. n. 6. in Is. Hom. II. n. 2. — *Cyr.* c. Nest. III, 1. — *Isid.* l. I. Epl. CCXXXVIII. — *Pet. Chrys.* Serm. LXI.

(2) *Calvin.* Inst. IV, 8. n. 13 sq. — *Conf. Helv.* I. c. XVII.

(3) *Cyp.* de Unit. — *Aug.* in Ps. XXXVI. Serm. I. n. 4.

(4) *Orig.* in Num. Hom. XIX. n. 3. — *Aug.* Unit. Eccl. c. II. — *Bas.* in Ps. XXVIII. n. 1. — *Theodor.* in Jes. Nave interr. II etc. — Voy. ma Dogmatique, part. I. p. 118 sq.

(5) *Orig.* in Gen. Hom. II. n. 3. — *Tert.* Idol. c. XXIV. — *Cyp.* de Unit. — *Hier.* Epl. XIV. ad Damas. — *Chrys.* de Lazar. Hom. V.

(6) *Clem.* I Cor. n. XII. — *Justin.* Tryph. CXI. — *Orig.* in Jes. Nave Hom. III. n. 5.

(7) *Orig.* in Lev. Hom. IV. n. 8. — *Lact.* Div. Inst. IV, 14. — *Hier.* in Joel. III, 1. — *Cyr.* c. Anthropomorph. c. XII.

(8) *Conf. Helv.* I. c. XVII. — *Conf. Belg.* c. XXVIII.

dications de l'Écriture, que l'Église est essentiellement *visible ;* elle est en effet la lumière (1), la ville placée sur la montagne (2), le milieu visible par lequel nous parvenons au Christ, invisible pour nous (3), par lequel nous conservons en nous sa vie, dont nous n'avons plus les exemples sous les yeux (4); c'est à la lumière du soleil qu'ils comparent la prédication de la vérité, à cause de sa clarté et de son universalité (5).

Les Luthériens reconnaissent franchement la visibilité de l'Église : les Réformés sont, comme Calvin lui-même, chancelants sur ce point, se déclarant tantôt pour (6) tantôt contre la visibilité (7).

La question de savoir si l'Église est visible, dépend étroitement de cette autre question : qu'est-ce qui est dans l'Église? Or, on trouve déjà chez les anciens, comme réponse à cette question, que les justes et les saints sont dans l'Église (8), ou que ceux-là sont dans l'Église, qui y demeurent jusqu'à la fin (9), paroles qui

(1) *Iren.* v, 20. n. 1. — *Cyp.* De Unit.

(2) *Chrys.* in Jes. Hom. II. n. 3. — *Cyr.* in Jes. l. I. Or. II. in Mich. n. XXXVIII. — *Aug.* Unit. c. XVI. n. 40. Cont. lit. Petil. II, 104. n. 239.

(3) *Aug.* Serm. CCXXXVIII. n. 3.

(4) *Aug.* de fide rer. quæ non videntur. c. IV. n. 7.

(5) *Iren.* Οὕτω (comme le soleil) καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῆ φαίνει, καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐλθεῖν. I, 10. n. 2. et aussi III. n. 1.

(6) *Calvin.* Inst. IV, I. n. 7. — *Conf. Helv.* II. c. XIV. — *Tetrapol.* c. XV. — *Declar. Thorun.* art. VII. c. I. II.

(7) *Calvin.* Inst. IV, I. n. 7. 8. — *Conf. Helv.* I. c. XVII. — *Scot.* art. XVI. — *Belg.* art. XXVII.

(8) *Orig.* in Gen. Hom. I. — *Chrys.* in II Tim. Hom. VI. n. 1. — *Aug.* de Bapt. VII, 51.

(9) *Tert.* Nemo sapiens est, nisi fidelis; nemo major, nisi

caractérisent la vraie et parfaite manière d'être dans l'Église, mais qui ne veulent dire en aucune façon que les pécheurs n'y sont pas, ni sans doute que ceux qui viennent à l'abandonner, n'y ont jamais été. Les Calvinistes, prenant dans un sens trop étroit, contre son intention et sa pensée, cette parole de saint Augustin, que l'Église est la société des prédestinés (1), en ont dû conclure, puisque les prédestinés sont connus de Dieu seul, que l'Église est invisible.

12. On trouve déjà dans les idées de l'antiquité sur la distinction de l'Église et de l'État, et sur leur mutuelle indépendance dans les limites de leur sphère respective, une grande clarté et une parfaite précision (2). L'Église se gouverne avec une entière liberté, dans le domaine du dogme, de la liturgie, de la discipline intérieure. Quelle que soit l'action de l'État dans la convocation et la tenue des conciles, aussi bien que dans le maintien et l'exécution de leurs décrets disciplinaires ou doctrinaux, les pouvoirs temporels entendent clairement, comme l'Église elle-même, que ces décrets ne sauraient émaner que de la puissance ecclésiastique. Du reste, l'idée exacte des vrais rapports de l'Église avec l'État se trouve nettement exprimée dans la conduite de Constantin au concile de

christianus; nemo autem christianus, nisi qui ad finem usque perseveraverit. Præscr. III.

(1) *Calvin.* Inst. IV, 1. n. 2. 7. — *Cat. eccl. Genev.* M. Quid est Ecclesia? P. Corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam æternam prædestinavit.

(2) Cfr. *Riffel.* Exposition des rapports de l'Église et de l'État. Part. 1. p. 173 sq.

Nicée (1), et dans le titre d'ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος, auquel il borne ses prétentions (*Euseb.* Vit. Const. IV. 24). Quant à Constance, qui prétend s'immiscer violemment dans les affaires intérieures de l'Église, nous voyons Osius (2) et saint Hilaire (lib. ad Const.) s'élever contre lui avec un indomptable courage. Nous retrouvons la même pensée et la même conduite dans saint Athanase, dans saint Basile, dans saint Ambroise et dans plusieurs autres évêques. Quand les Donatistes, dans leur lutte contre les Catholiques, en appellent à l'État (3), les Catholiques ne manquent pas de remarquer que la question de fait, relative au crime de Cécilien, peut être décidée par les archives de l'État, mais que la question doctrinale relative à la vraie Église ne saurait être résolue que par l'Écriture sainte (Gesta Coll. Carthag. dies I. III).

Les siècles suivants reconnurent et suivirent tout à fait la même doctrine, comme on peut le voir, par exemple, dans Grégoire II (4), dans Ratramne (5),

(1) Οὐ πρότερον ἢ τοὺς ἐπισκόπους ἐπινεῦσαι ἐκάθιζε. *Eus.* V. C. III, 10. — *Theod.* Hist. Eccl. I, 7.

(2) Μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικὰ, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν σὺ μάνθανε ταῦτα· σοὶ βασιλείαν ὁ Θεὸς ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐπίστευσε. Epl. ad Const. ap. *Ath.* Hist. Arian. ad Monach. n. 44.

(3) Gesta Conc. Carthag. dies I. n. XVIII. LV.

(4) Ὥσπερ γὰρ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ ἀρχιερεὺς ἐγκύψαι εἰς τὸ παλάτιον καὶ προβαλέσθαι ἀξίας βασιλικὰς, οὕτως οὔτε ὁ βασιλεὺς ἐγκύψαι εἰς τὰς ἐκκλησίας, καὶ ψήφους ποιήσασθαι εἰς τὸν κλῆρον κ. τ. λ. Epl. ad Leon. Isaur.

(5) *Ratramn.* De sacris dogmatibus, de ecclesiastico ritu non imperatorum, sed episcoporum fuerat disputare. Discendum

Humbert (1) et saint Bernard (2). Nous trouvons particulièrement dans un théologien de Paris, Jacques Almain, la distinction de l'Église et de l'État bien établie et nettement exposée dans un long parallèle (3).

illis, non docendum in Ecclesia ministerium commissum est. Nam, quamvis imperiali dignitate præcellant, res illis publica commissa est, non episcopale ministerium. Imperatores de sæculi legibus tractare debent, episcopi vero de divinis dogmatibus disputare. Suum modum studeant tenere, non officium episcopale præripere, ne illis proveniat quod Oziæ regi pontificale ministerium præsumenti contigit. Contr. græc. opposita 1, 2.

(1) Incunctanter enim sacerdotis uxor ab aliis violatur, quandocumque Ecclesia a laïcis, quibus non pertinet, administratur vel ordinatur. Adv. Simon. III, 11. Adeo ut, præ ignavia atque insipientia eorum (Rom. PP.), atque pro arrogantia neophytorum principum, omne ecclesiasticum officium et jus paulatim surriperetur et extorqueretur eorum manibus vix inane pristinæ dignitatis nomen, non autem ipsam suam dignitatem retinere laborantibus. Sic debilitato atque abjecto capite clericalis ordinis, omne mox corpus sibi pro libito suo substruendum impune usurpavit potestas sæcularis, quæ primo quidem non præripuit cuncta ecclesiastica simul et statim, sed, ceterarum nequitiarum more, separatim et pedetentim. Ibid. Laici sua tantum, id est sæcularia, clerici autem sua tantum, id est ecclesiastica negotia disponant et provideant. Ibid. III, 9.

(2) Habent hæc infima et terrena judices suos, reges et principes terræ. Quid fines illorum invaditis? quid falcem vestram in alienam messem extenditis? Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe potioribus occupatis. Consid. 1, 6. Et quidem perstrepunt in palatio (du pape) leges, sed Justiniani, non domini. Justene etiam istud? Tu videris. Ibid. 1, 4.

(3) Ecclesiastica (potestas) est immediate a Christo instituta, sed laica quamvis a Deo sit ex ordinatione quantum ad

Mais, tout en reconnaissant la distinction de l'Église et de l'État, l'antiquité et le moyen âge sont bien loin de considérer les deux puissances comme ennemies; ils maintiennent au contraire que leur accord ne saurait manquer d'être souverainement utile et salutaire soit à elles-mêmes, soit à l'humanité, et, en même temps, qu'il est tout à fait conforme à la volonté (1) de celui qui a établi l'ordre temporel et l'ordre spirituel. Les modernes sont d'accord en ce point avec les âges précédents (2).

La distinction de l'Église et de l'État, et l'indépendance de l'Église dans la sphère qui lui est propre, ont été méconnues par Marsilius de Padoue, Jean de Janduno et Occam, qui voulaient que l'empereur fût le chef souverain de l'Église. Parmi ceux qui ont soutenu à une époque plus récente ce prétendu droit des Césars au pontificat, il faut mentionner en première ligne Thomas Hobbes, et plus tard Thomasius,

debitum, nunquam tamen est a Deo regulariter et immediate instituta. . . . Secunda differentia : potestas spiritualis fundatur in dono spirituali, alia vero non : igitur ex parte fundamenti differunt. . . . Tertia differentia sumitur ex fine immediato et propinquo ordinationis potestatis ecclesiasticæ, ut ducantur homines mediante ipsa ad felicitatem æternam ; sed finis alterius est, ut ordinentur homines ad pacificam cohabitationem, et sic multipliciter differunt illæ duæ potestates, scilicet ex parte instituentis, fundamenti et finis. Expos. circa decis. M. Occam. cap. I. (In *Gerson*. Opp. ed. *Dupin*. t. II. p. 1014.)

(1) *Leo* Epl. ad Pulcheriam. LX. (*Ball.*) — *Bernard*. Epl. CCXLIV.

(2) *Thomassin*. Benef. P. I. l. I. c. V. n. I sq. — *Marca* Concord. Sacerd. et Imper.

avec son *territorialisme*, et sa maxime fondamentale : *cujus est regio, ejus est religio;* enfin, dans un temps plus rapproché de nous, Stéphani. La philosophie a aussi de nos jours, dans ses leçons et dans ses théories, établi et reduit en système cette fâcheuse confusion de l'État et de l'Église.

13. Un autre point de la plus haute importance, c'est *l'autorité* de l'Église.

C'est un fait incontestable que l'Église s'est arrogé de tout temps, à l'exemple des apôtres (1), une véritable autorité (2) relativement à l'enseignement de la doctrine (3), et qu'aucun de ses membres n'a jamais élevé de réclamations contre l'exercice de cette autorité. C'est d'elle, aucun doute ne s'élève à cet égard, que tous doivent recevoir le Canon (4) et le sens de l'Écriture (5), ainsi que l'enseignement de la foi (6). On lui doit obéissance en tout ce qui tient à la foi (7); il faut suivre les règles qu'elle prescrit (8); c'est par elle que la doctrine doit être éprouvée (9), c'est par son témoignage que les hérétiques sont confondus (10),

(1) I *Cor.* IV, 1. III, 5. 9. V, 3. 4. — II *Cor.* II, 10. V, 18. XIII, 8. — *Act.* V, 1 sq.

(2) *C. Diospol.* (415) Catholica auctoritas.

(3) *Iren.* V, 20. n. 1. — *Orig.* In Gen. Hom. I. n. 6.

(4) *Cyr.* Cat. IV, 33. 35. — *Aug.* Faust. XI, 5.

(5) *Tert.* Præscr. XIX. — *Aug.* Util. cred. c. XVIII. n. 36. Mor. Eccl. cath. I, 10. n. 16.

(6) *Cyr.* Cat. V. n. 12. — *Aug.* Faust. XV, 3.

(7) *Aug.* Util. cred. c. XVII. n. 35. — *Pac.* Sympr. I. n. 3.

(8) *Clem.* Strom. VII, 15. 16.

(9) *Iren.* Ταῦτα τὰ δόγματα.... οὐκ ἔστιν ὑγιοῦς γνώμης· ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐστι τῇ Ἐκκλησίᾳ. Epl. ad Florin. (Ap. *Eus.* V, 20.)

(10) *Hilar.* Trin. I, 26.

et celui qui se soumet à elle est par cela même, chrétien et catholique (1). Son autorité dérive du privilége qu'elle a d'avoir Jésus-Christ (2) pour fondateur, de posséder le trésor de la vérité et de la grâce (3), d'être assistée par le Saint-Esprit qui vit et opère en elle (4), d'être en possession de la succession apostolique, qui est son moyen de perpétuité (5).

Les Pères démontrent, d'ailleurs, que la voie de l'enseignement par l'autorité est la plus simple (6), et la seule suffisamment sûre (7) pour arriver à la connaissance de la vérité. L'autorité de l'Église a été reconnue par les Pélagiens (8), et même à l'origine par les protestants (9). Les Anglicans ont continué de la reconnaître. (*Conf. Angl.* art. XX.)

Le fondement et le but de l'autorité dans la foi impliquent, par voie de conséquence nécessaire, son infaillibilité; aussi tous l'acceptent, tous sont convaincus que le choix d'hommes faillibles appelés à devenir les instruments de l'enseignement doctrinal, ne saurait faire naître la crainte d'un enseignement erroné (10). Comme on croit fermement que c'est Dieu

(1) *Pacian.* Epl. ad Sympron. I. n. 3.

(2) *Iren.* V, 20. n. 1. — *Orig.* Select. in Gen. Hom. I. n. 6.

(3) *Iren.* III, 24. n. 1. — *Orig.* In Gen. Hom. I. n. 6.

(4) *Iren.* III, 24. n. 1. — *Orig.* In Lev. Hom. V. n. 5.

(5) *Iren.* III, 3. n. 1.

(6) *Aug.* Quant. anim. VII. n. 12.

(7) *Aug.* Util. cred. IX. n. 24. Quant. anim. VII. n. 12. — *Cassian.* Incarn. I, 6.

(8) *Pelag.* In Conc. Diospol.

(9) Voy. *Art. protest.* (super artic. a Cæs. præpos.) ann. 1541. art. I. n. 2 sq. — *Conf. Theol. Wittenb.* (1552) Art. de Eccles. n. 1. 6 sq.

(10) *Serapion.* (Antioch. 200.) Ἡμεῖς γὰρ, ἀδελφοὶ, καὶ Πέτρον

seul, que c'est l'Esprit Saint qui enseigne sur la terre, par les organes qu'il se choisit, les vérités éternelles, on n'a garde de penser que la vraie liberté se trouve le moins du monde opprimée par l'autorité de l'Église (1).

L'idée claire de cette autorité, qui ne saurait comme telle s'adresser qu'à l'esprit, implique aussi, comme conséquence nécessaire, qu'elle s'adresse aux hommes par la voie de la persuasion et non par l'emploi de la force; et comme on déclare insensée la contrainte religieuse exercée par les païens (2), on ne veut admettre aucune contrainte dans le christianisme (3), c'est la pensée de l'antiquité; c'est aussi celle des théologiens du moyen âge (4).

καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν. Lib. de Evang. Petri fragm. ap. *Eus.* VI, 12. — *Chrys.* Πᾶσα τῶν παρ' ἡμῖν δογμάτων ἡ ἀρχὴ τὴν ῥίζαν ἄνωθεν ἔλαβεν ἐκ τοῦ τῶν οὐρανῶν δεσπότου, κἂν ἄνθρωποι ὦσιν πρὸς τὰ λεγόμενα διακονούμενοι. In Is. I. n. I.

(1) *Liber.* Θεῖον φῶς τῆς καθολικῆς ἐλευθερίας. Epl. ad Epp. Orient. (Ap. *Soc.* IV, 12.)

(2) *Tert.* Tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Nec religionis est cogere religionem, quæ sponte suscipi debeat, non vi; cum et hostiæ ab animo libenti expostulentur. Scap. II.

(3) *Athan.* Θεοσεβείας μὲν γὰρ ἴδιον, μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν. Hist. Arian. ad Mon. n. 67. — *Sever.* (Gabal.) Acuere linguas (debemus) non ad internecionem infidelium, sed ad conversionem correctionemque incredulitatis. Hom. III. ed. *Aucher.* Venet. 1827. — *Chrys.* In Matth. XLVI. n. I. — *Aug.* Cont. Epl. Man. n. 2.

(4) *Beda.* Didicerat (rex Ethelberthus) a doctoribus et auctoribus suæ salutis servitium Christi voluntarium, non

L'infaillibilité a pour objet la morale aussi bien que le dogme (*res fidei et morum*). Les questions de fait étroitement liées à la substance même du dogme et de la morale, positivement ou négativement (*facta dogmatica*), appartiennent-elles également au domaine du jugement infaillible? Aucun doute sur ce point dans l'Église des temps anciens; on comprend que, s'il en était autrement, le dogme et la morale n'auraient plus eux-mêmes la garantie certaine qu'ils doivent avoir. Il était réservé aux Jansénistes de réduire indirectement l'autorité de l'Église à une pure illusion par leur distinction de la question de droit (*quæstio juris*) et de la question de fait (*quæstio facti*), et par le refus d'étendre cette autorité au delà de la question de droit. Soutenir cette prétention, c'était accuser l'Église d'avoir été jusqu'alors souverainement absurde et souverainement injuste, puisqu'elle avait prononcé plus d'une fois sur des faits en condamnant la personne et les écrits des hérétiques.

C'est dans le protestantisme que l'opposition contre le principe de l'autorité de l'Eglise s'est formellement et directement constituée. Bien que les auteurs et les premiers adhérents de la confession d'Augsbourg

coactitium, esse debere. Hist. angl. I, 26. — *Alcuin.* Fides quoque, sicut sanctus ait Augustinus, res est voluntaria, non necessaria. Attrahi poterit homo in fidem, non cogi. Cogi poteris ad baptismum, sed non proficit fidei. Epl. XXXVII. ad Megenfriedum (sur la conversion des Saxons). — *Bernard.* Serm. LXIV. n. 8. — *Paul.* (*Cracov.*) Conclus. cont. Ord. Teuton. c. III. n. 30. — Cfr. *Grat.* Decret. XLIV. dist. cap. I. quod autem.

affirment positivement que les différences qui les séparent de l'Église catholique ne touchent point à la foi (1); bien qu'ils déclarent formellement reconnaître l'autorité de l'Église (2), et qu'ils l'acceptent d'ailleurs pratiquement, puisqu'ils en appellent au pape mieux informé, et qu'ils attendent d'un concile général la solution de la controverse soulevée par la Réforme; toutefois le progrès du temps développe chaque jour plus nettement le motif plus profond qui les fait agir, et le principe de la direction toute négative dans laquelle ils se sont engagés. Après qu'on a rejeté l'ancienne Église et son autorité dans les choses de la foi, partout se produisent

(1) *Conf. Aug.* Cum Ecclesiæ apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab Ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusus omittant. P. II. art. I. — Cfr. *Melanchthon*, lorsque, parlant de la conférence d'Augsbourg, il assure qu'on y fut sur le point de s'entendre : Cæsar proposuerat moderatissimam sententiam... sed una particula inserta corrupit totam rem; quia Cæsar satis confutasset nostram confessionem. Hæc particula postremo impedivit concordiam; ἀλλ' οἱ βουκρανίζοντες ἐκεῖνοι μονονουχὶ μόνοι ἐκώλυσαν ποιεῖν εἰρήνην, ἐπειδὴ οἱ ἀντίδικοι προέθεσαν συνθήκας ἐπιεικεῖς. Ἀλλὰ περὶ τούτων, cum una erimus. Epl. ad Joachim. Camerar. (1530) l. IV. Epl. CVIII.

(2) *Artic. Protest.* (super artic. a cæs. prop.) ann. 1541. Agnoscimus autem hanc triplicem auctoritatem competere veræ Ecclesiæ : primam testandi de scripturis apostolicis seu discernendi Apostolorum scripta a supposititiis.... Art. I. n. 2. Secundo, tribuenda est auctoritas veræ Ecclesiæ, quod penes eam est verus intellectus seu interpretatio divinæ Scripturæ.... Ibid. n. 4.... Tertio, tribuenda est Ecclesiæ auctoritas constituendi judicia de doctrina.... Ibid. n. 9. — Cfr. *Conf. Theol. Wittenberg.* (*C. Trid.* exhibit. 1552) art. de Eccles. n. 1. 6-8.

des efforts pour la remplacer, et pour donner aux nouveaux fidèles une nouvelle règle de foi et de doctrine; les nouvelles églises se mettent à l'œuvre pour enfanter des symboles, et l'on se hâte de les imposer aux consciences avec une inflexible rigueur. Tout cela peut sembler nécessaire pour conjurer les dangers que la liberté absolue de penser et d'enseigner va faire courir à l'unité et à la pureté de la foi et des mœurs; mais tout cela ne saurait manquer d'être bientôt, pour les esprits plus pénétrants et moins prévenus, ce que cela est en effet, une suite d'inconséquences et de contradictions; de sorte que le faux principe de liberté absolue vient aboutir, par voie de conséquence, à la libre et franche expression et à la formelle consécration d'un faux mysticisme ou d'un faux rationalisme. On sait assez quelles solennelles protestations se sont élevées en vertu de ce principe contre tous les écrits symboliques et contre tout essai de nouveaux symboles (1); nous pouvons nous contenter de renvoyer ici aux énergiques expressions de Borger's (*De mysticismo*, p. 43).

14. A l'exposition historique de la doctrine relative à l'autorité de l'Église se rattache naturellement celle des idées que l'on s'est faites de la foi et de la science, en elles-mêmes et dans leurs rapports entre elles. Clément d'Alexandrie dit de la foi comparée à la science, que c'est elle qui précède (Str. VII. 10), qu'elle n'a point la démonstration pour base (II. 2); mais qu'elle est à elle-même sa plus solide démonstration (VI. 8); qu'elle est au-dessus de la science et

(1) Voy. seulement *Stœudlin*, Histoire du rationalisme.

de son criterium; que, sans elle, ni apprendre ni savoir ne sont possibles (Str. II. 4). Origène fait aussi dériver la science de la foi (in Matth. T. XVI. n. 9); il trouve la ferme adhésion des chrétiens à la parole de Dieu et de Jésus-Christ, bien plus raisonnable que le respect pour la parole de l'homme, tel qu'il se manifeste dans les écoles de philosophie (Cels. I. 11); il n'admet pas qu'il puisse y avoir d'intelligence de l'Écriture sans la foi (in Joan. Tr. XIII. n. 1. 6). Tertullien répète sans cesse que celui qui ne croit pas, ne saurait arriver à l'intelligence (Adv. Marc. IV, 20. 25. 27. Bapt. X). Saint Hilaire dit aussi qu'il faut avant tout avoir la foi (Trin. I. 8), l'intelligence sans la foi étant absolument impossible (I. 7. 22). D'après saint Augustin, la foi est le fondement et le commencement de la connaissance (Serm. CXXVI. n. 1; in Joan. tr. n. 8); la connaissance, le fruit et la récompense de la foi (Serm. CXXVI. n. 1; in Joan. tr. XL. n. 9). Saint Chrysostome appelle la foi le premier maître, sans lequel nous ne pouvons rien apprendre (in Ps. CXV, n. 2), le maître qui opère en nous la connaissance (in Heb. Hom. XII. n. 1). Saint Cyrille ne reconnaît non plus d'autre fondement, d'autre origine et d'autre principe de développement pour l'intelligence, que la foi (Adv. Jul. l. VII), sans laquelle nulle connaissance n'est possible (Ador. spir. et verit. l. VI; in Is. l. IV. or. 1). Partout la foi est présentée comme le caractère propre du chrétien et du catholique (1), ce

(1) *Aug.* Unde illud exoritur... nihil in Ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem præcedat auctoritas. Mor. Eccl. cath. I, 25. n. 47. — *Chrys.* Πιστεύειν ἔμαθον,

qui est, aux yeux des païens (1) et des hérétiques (2), à ceux des Manichéens (3) particulièrement, un scandale et une folie.

ἀδελφοὶ, πιστεύειν, οὐ πολυπραγμονεῖν. Ἀνάγνωθί σου τὴν ὁμολογίαν, αἱρετικὲ, τὴν ἐν τῷ κρυπτῷ καὶ φοβερῷ μυστηρίῳ συμφωνηθεῖσαν. Ὅτε προσῆλθες βαπτισθῆναι, τι εἶπες; ζητῶν, πολυπραγμονείαν ἐρευνῶν, ἢ πιστεύων; Ἄλλως ἦλθες... Εἴ γε κατηξιῶσαι τοιαῦτα φρονῶν, καὶ παρεσπονδήσας τὰς συνθήκας, καὶ ἐπὶ μὲν τῶν φοβερῶν καὶ φρικτῶν μυστηρίων τὴν πίστιν προςήγαγες, ἔξω δὲ τῶν μυστηρίων γενόμενος περιγράφεις τὴν πίστιν, καὶ προςφέρεις ζήτησιν. Ἀλλὰ ὅρα τί φησιν ὁ ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας· Μὴ γὰρ ἀργῶς ἡμῖν ὁ Θεὸς δέδωκεν λογισμούς; μὴ γὰρ ἁπλῶς εἰλήφαμεν τοῦ νοῦ τὸ κριτήριον; Δεῖ καὶ λογισμοῖς ἐρευνᾶν τὴν πίστιν, καὶ μὴ ἀνεξέταστον εἶναι τὴν εὐσέβειαν. Καλῶς. Ἀλλὰ τῆς ἐξετάσεως ὅρον εἶναι δεῖ τὰ θεῖα λόγια καὶ τοὺς παρ' αὐτοῦ ἡμῖν δοθέντας τῆς εὐσεβείας κανόνας. Σὺ δὲ τοὺς κανόνας ὑπερβαίνων οὐ στοιχεῖς ταῖς θεοπνεύστοις Γραφαῖς, ἀλλὰ πολυπραγμονεῖς τὰ θεῖα καὶ βιάζει τὴν ἀλήθειαν κ. τ. λ. In Matth. XXI, 23. T. VI. p. 492. — Cfr. *Cot.* Mon. E. Gr. III. p. 130.

(1) *Orig.* Cels. I, 10. IV, 54. — *Eus.* Præp. Evang. I, 1. — Cfr. *Galen.* De different. Puls. II, 4.

(2) *Chrys.* Λέγουσιν οὖν τινὲς τῶν ἀντιπιπτόντων τῇ πίστει, ὅτι τὸ ἀλόγιστον αὐτῆς βλαβερόν· κἂν μὴ ἐξητασμένος λογισμὸς συνημμένος ᾖ τῇ πίστει, οὐδαμοῦ κέρδος φέρει τῷ πιστεύοντι. Πόθεν γὰρ, φησὶν, ἐξετάσαι βούλει τῆς πίστεως τὴν φύσιν; Θέλεις ἄνωθεν ἐξ αὐτῆς, φησὶ, τῆς δημιουργίας; Ζήτησον ὃν λέγετε πρωτόπλαστον. Εὑρίσκω ἀπὸ πίστεως πεσόντα. Βλέπε τοῦ πονηροῦ δαίμονος τὰ ῥήματα τοῦ πάντα τολμῶντος ῥᾳδίως ἐπιχειρεῖν, οἷα τολμᾷ, οἷα φθέγγεται, οἷα προτείνει.... Ἐπίστευσε τῷ ὄφει, πιστεύσας ἀπώλετο. Ἀρχὴ οὖν τῶν κακῶν πίστις. Ibid. p. 499. — *Aug.* Catholicam maxime criminantur (hæretici) quod illis, qui ad eam veniunt, præcipitur ut credant, se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur. Util. cred. c. IX. n. 21.

(3) C'est contre eux que saint *Augustin* écrivit son livre *De utilitate credendi.*

On établit contre les païens que la foi est la condition, non pas seulement de l'idée religieuse, mais encore de la vie tout entière, dont elle pénètre tous les éléments (1); on soutient contre eux qu'avec toutes leurs prétentions à la liberté et à l'indépendance de la pensée, ils n'ont en réalité aucune pensée indépendante, mais qu'ils obéissent superstitieusement à des autorités et à des opinions tout humaines (2).

Quant aux hérétiques, on leur oppose l'exemple de Jésus-Christ, qui exhorte les hommes à la foi (3), l'usage ancien et universel de l'Église, qui demande la foi à ceux qu'elle reçoit dans son sein (4), la nécessité pour arriver à la science d'être d'abord purifié et guéri par la foi (5), l'impossibilité absolue d'arriver à la science religieuse et chrétienne par une autre voie que celle de la foi (6). On ne manque pas d'ailleurs d'établir la distinction de la foi et de la crédulité (7), et d'observer que le vrai croyant n'est pas celui qui croit à toute autorité, mais celui qui croit en Dieu (8).

Les anciens Pères s'élèvent avec force contre la prétention de mettre la démonstration humaine au-dessus de la foi, en lui attribuant plus de valeur et

(1) *Clem.* Str. II, 4. — *Orig.* Cels. I, 9. — *Arnob.* II, 8 sq. — *Eus.* Præp. Evang. I. — *Theod.* Græc. affect. cur. I.

(2) *Orig.* adv. Cels. I, 10.

(3) *Aug.* Clamabat ille ut crederetur, vos reclamatis; laudabat credentes ille, vos objurgatis. Util. cred. c. XIV. n. 32.

(4) *Chrys.* in Matth. XXI, 23.

(5) *Aug.* Solil. I, 6. n. 12.

(6) *Aug.* Mor. Eccl. cath. I, 25. n. 47. Util. cred. XIII. n. 28.

(7) *Aug.* Util. cred. c. IX. n. 22. XI. n. 25.

(8) *Chrys.* in Matth. XXI, 23.

d'autorité (1); ils réprouvent également l'idée de chercher la conviction et la science religieuse par la méthode du doute (2); et Origène dit que, si rejeter le christianisme c'est condamner Jésus-Christ, douter du christianisme ce n'est rien moins que s'asseoir arrogamment sur un tribunal pour juger Jésus-Christ (In. Jer. Hom. XIV. n. 8).

Cette dignité de la foi, les auteurs plus récents, Julius Pomerius (Vit. contempl. I. 19), Alcuin (3), saint Anselme (Proslog. c. I. de Fid. Trin. Præf.), Hugues de Saint-Victor (Sum. Tr. I. c. 11), la reconnaissent et la proclament après saint Augustin, dont ils suivent religieusement les traces; il en est de même des Grecs Photius (ad Amphiloch. Qu. 48 n. 5) et Théophylacte (in Luc. XI). Anselme de Havelberg (4) s'exprime avec beaucoup de force contre

(1) *Clem.* Str. II, 4. — *Greg. Nyss.* adv. Ar. et Sabell.

(2) *Bas.* in Princ. Prov. n. 7. — *Aug.* Util. cred. XIII. — *Zeno* (Veron.) Quæ (gratia) nos diligere Deum ac soli illi servire in sacramento semel creditæ unicæ Trinitatis non argumento, non necessitate, sed voluntate compellit... Simplex omnibus Dei verbis simpliciter credit; astutus autem, nimia sapientia infatuatus, inquisitionibus vanis semetipsum confundit. l. I. tract. I. de fide n. I. — *Zacchæus* (420) Quæ tibi prodita de cœlestibus vel infernis lege ipsius non sunt, noli penitus audire vel credere, quoniam quos decipere carnis vitiis diabolus non potest, tali studio et vanitate supplantat, occultæque sapientiæ arbitros statuens lapidem sub lapide cogit inquirere, ut inveniant serpentem. Consult. II, 19.

(3) Melior est fides quam ratio, quia ad perfectionem plenam non pervenitur, nisi per fidem; sicut scriptum est : Nisi credideritis, non intelligetis. Conf. fid. p. IV. c. V. Per fidem veniendum est ad æternitatem. Conf. fid. p. III. c. XII.

(4) Inventa quippe veritate, qui amplius quærit, quid

le doute; et Grégoire XI (1), contre ceux qui veulent fonder la foi religieuse sur la philosophie humaine.

Comme la foi est le principe et le fondement, ainsi la science est reconnue par tous comme la suite, la continuation et le développement de la foi; nulle part on ne trouve établie ou acceptée l'opposition de la vraie foi et de la vraie science. Saint Irénée, si connu pour son ferme attachement au principe de la tradition et de l'autorité, n'en cherche pas moins à pénétrer à l'aide de la pensée spéculative dans les profondeurs du dogme, et nous trouvons dans ses écrits de magnifiques et sublimes expositions de l'incarnation, de la rédemption et du dogme de la résurrection, comme nous aurons occasion de nous en convaincre dans la suite de notre travail. On sait assez quel prix les Alexandrins attachent à la vraie science (γνῶσις); la science est le but spécial qu'ils se proposent, et nous trouvons à cet égard les déclarations les plus précises dans Clément (2) et dans Origène (3); aussi personne n'a-t-il songé à en dou-

aliud meretur invenire, nisi mendacium? Potest equidem quis humiliter interrogando investigare, ut sibi de fide aliquid in notitiam veniat, quod ante aliquatenus ignorabat, tantum ne revocet illud in ambiguum contentiose, quod a sanctis Patribus certo fidei termino est definitum. Adv. græc. diall. III, 11.

(1) Epl. ad profess. theol. univ. Paris. (l. II. Epl. XX.)

(2) Πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις. Str. II, 4. Πίστις γνωστική. VI, 8 etc.

(3) *Orig.* Δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας· δεήσει δὲ τὸν

ter; et même plusieurs, comme nous l'avons dit plus haut, ont faussement prétendu qu'ils n'ont point suffisamment reconnu la supériorité de la foi. Tertullien, qui se déclare avec tant de rigueur contre la fausse science, se montre partout le défenseur de la science vraie, et on peut voir combien il s'appuie sur la spéculation et sur la dialectique dans ses écrits contre Marcion, contre les Valentiniens, contre Hermogène et contre Praxéas. Une déclaration remarquable, du reste, et qu'il répète souvent, c'est qu'il veut procéder par raisonnements et par preuves, *propter non intelligentes* (1). Lactance exhorte à unir dans la religion la science à la foi (Div. Inst. IV. 4). Saint Augustin nous dit de lui-même que ce qu'il possède dans son intelligence sous la forme de la foi, il ne peut s'empêcher de vouloir le posséder aussi sous la forme de la science (Cont. Acad. III. 20. n. 43). Saint Chrysostome est si éloigné de penser que la science nuise à la foi, qu'il regarde au contraire comme indubitable que la foi s'accroît en nous par la science (in Heb. Hom. XII. n. 2).

Outre la présence de la vérité en nous par la foi ou sous la forme de la foi, telle que nous l'avons exposée précédemment, les Pères mettent au nombre des moyens par lesquels la science obtient son dé-

πολὺν καὶ ἁπλούστερον καὶ μὴ δυναμένον παρακολουθεῖν τοῖς ποικιλωτάτοις τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ θεωρήμασιν, ἐμπιστεύσαντα ἑαυτὸν Θεῷ καὶ τῷ Σωτῆρι τοῦ γένους ἡμῶν, τούτου μᾶλλον ἀρκεσθῆναι τῷ Αὐτὸς ἔφα, ἢ ἄλλου οὐτινοσοῦν. Cels. III, 16. IV, 9. In Joan. T. X. n. 27. XXX. n. 17.

(1) Adv. Prax. c. II. Hermog. c. III.

veloppement une vie pieuse (1) et l'habitude d'une méditation sérieuse et attentive (2). Mais notre science des choses divines n'est jamais, ne saurait jamais être une compréhension pleine et absolue; Lactance (De ira Dei, c. 1) et d'autres Pères, particulièrement ceux qui écrivent contre les Eunomiens, le disent expressément.

Les écrivains plus récents, saint Anselme (Proslog. c. 1), Hildebert, Abailard, etc., nous exhortent, comme les anciens, à développer la foi par la science; la Scholastique, dans son ensemble, n'est qu'une grande application de cette idée. Elle ne regarde point la science comme opposée à la foi; la vérité, en effet, ne saurait être opposée à la vérité (3); l'homme, d'ailleurs, ne peut penser aux choses divines sans se sentir entraîné à les scruter et à les approfondir (4); et il n'y a rien dans la foi qui soit irrationnel. Le principe, que la foi est au-dessus de la raison, mais non contre la raison (5), condamne également ces deux excès : la réprobation de la science, et l'audace téméraire dans la science. Le moyen âge prescrit, à l'exemple de l'antiquité, comme moyen d'avancer dans la science, la piété et la pureté de la vie (6).

(1) *Athan.* Or. c. Arianos IV. c. XXXIV. — *Mar. Victor.* in Eph. III, 19. — *Bas.* in Princ. Prov. n. 4. — *Hilar.* in Ps. XCVIII. lit. II. n. 10.

(2) *Aug.* Faust. XXII, 35. Mor. Eccl. cath. I. n. 1.

(3) *Abæl.* Veritas autem veritati non est adversa. Dialect. p. IV. analytic. posterior.

(4) *Anselm.* Proslog. c. I.

(5) *Hildeb.* Fides non est contra rationem, sed supra rationem. Tract. theol. VIII.

(6) *Bernard.* in Cantic. Serm. VIII. n. 9.

Avec la nécessité de la science, on reconnaît aussi celle de la dialectique (1); il est fâcheux seulement que çà et là on voie cet art poussé à l'excès, et loué outre mesure comme s'il était tout et pouvait tenir lieu de tout, ainsi que le proclament Abailard, Gilbert, et Simon de Tournay qui s'imaginait sérieusement avoir rendu par ses démonstrations un merveilleux service aux mystères chrétiens, et qui, après une exposition de la doctrine chrétienne, se laissait aller, dans sa folle admiration pour lui-même, à cette exclamation blasphématoire que l'histoire nous a conservée (2). C'est le cas de nommer ici les Lullistes, qui regardaient leur doctrine comme meilleure que celle de tous les Pères de l'Église, prétendant posséder exclusivement la vérité et la science; enseignant aussi que toute doctrine et toute science, sauf la leur, devait périr, et qu'il leur était réservé de rendre à l'Église la vraie foi; et cela, par le moyen de la démonstration (3).

(1) *Abæl.* Quæ (dialectica) fidei quoque catholicæ ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea præmuniatur, resistere. Neque enim Ambrosium Mediolanensium antistitem virum catholicum Augustinus gentilis adhuc philosophus et christiani nominis inimicus ex unitate deitatis, quam veraciter in tribus personis religiosus ille episcopus confitebatur, angustiasset, si et ipsum dialectica præmunisset. Dialect. p. IV. analytic. poster. I. prolog.

(2) O Jesule, Jesule, quantum in hac quæstione confirmavi legem tuam et exaltavi; profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare. *Matth. Paris.* ad ann. 1201.

(3) Cfr. Parmi les erreurs des Lullistes, n. 96 : Quod

Il y a dans Melchior Cano, entre autres, un développement fort exact de l'idée qu'on doit se faire de l'emploi de la raison dans la théologie (1). Les droits de la foi et de la science y sont pleinement reconnus et convenablement déterminés. Mais on sait assez combien l'Église catholique a toujours estimé la pensée scientifique, pour qu'il soit inutile d'en parler plus au long. L'évidence du fait a tiré de Hegel cet aveu

omnes articuli fidei et Ecclesiæ sacramenta ac potestas papæ possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes. 97 : Quod fides est necessaria hominibus insciis, rusticis, ministrantibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem... Sed homo subtilis facilius trahitur per rationem quam per fidem. n. 98 : Quod ille, qui cognoscit per fidem ea quæ sunt fidei, potest decipi; sed ille, qui cognoscit per rationem, non potest falli. — Voy. la bulle de Grégoire XI contre eux (1290) ap. d'*Argent.* coll. jud. de nov. error. 1. p. 253.

(1) Qui theologiam sic instituit, ut nihil habeat cum naturæ ratione conjunctum, omniaque egregiæ disciplinæ dogmata sola Scripturarum fide metitur, hic, si in ea opinione persistat, et non interdum naturæ bonitate vincatur, nec theologiam colere tuerique possit, nec fidem nec humanitatem. Non humanitatem, sæpe enim dicendum est, quia sine ratione humanitas ipsa exstirpatur; qui autem rationales disciplinas theologo auferunt, hi suam illi rationem eripiunt; quoniam si veritatem, quæ in disciplinis cernitur et hominis intelligentia, a ratione tollas, jacebit profecto, vel nulla erit potius. Nec fides rursum se ipsa sine doctrina et ratione tutari potest. Nam philosophia et omni ratione disputandi sublata, cum fide sancta rusticitas manet, quæ ut Hieronymus ad Paulinum scribit, quantum prodest vitæ merito, tantum simplicitate nocet, si adversariis non resistat. Loc. comm. IX, 4.

remarquable : « Jamais les catholiques n'ont été des barbares qui se soient imaginé que la vérité éternelle ne puisse être saisie par la pensée philosophique (*Hist. de la Philosophie,* t. III, p. 169). » On n'en saurait dire autant des Réformateurs et de leurs adhérents les plus fidèles ; la vraie raison de cette différence se trouve dans le caractère même de la doctrine protestante, comme Hegel l'a encore remarqué. « Il y a, dit-il, dans l'Église catholique, à cause de la fixité de ses dogmes, plus d'éléments philosophiques, plus de matière pour les hautes spéculations, que dans le système protestant » (*Ibid.,* p. 260).

—

CHAPITRE IV.

LA HIÉRARCHIE.

SOMMAIRE.

1. Notion et réalité de la Hiérarchie. — 2. Suprématie de saint Pierre. — 3. Résidence et martyre de saint Pierre à Rome. — 4. Suprématie de l'Église et des évêques de Rome. — 5. But de la suprématie. — 6. Autorité de la suprématie. — 7. Adversaires de la suprématie. — 8. Opposition dans le sein de l'Église contre la suprématie. — 9. Saint Pierre, source unique de la suprématie.

1. C'est un fait reconnu partout dans l'Église, dès les premiers temps, et certain comme son existence, que Jésus-Christ a établi, dans la personne des Apôtres (1), un pouvoir (2) investi d'une autorité sainte et légitime (3), et que cette autorité, conférée aux

(1) *Iren.* Dominus omnium dedit Apostolis suis potestatem evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei filii doctrinam cognovimus. l. III. præf. — *Tert.* Qui [Christus] magistros Apostolos fecit. Marc. IV, 2.

(2) *Orig.* in Matth. t. XIV. — *Eus.* in Is. IX, 5. XI, 6. 7. — *Greg. Naz.* Ἄρχομεν καὶ αὐτοί· προςθήσω δ' ὅτι καὶ τὴν μείζονα καὶ τελεωτέραν ἀρχήν· ἢ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκὶ, καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια. Or. XVII. T. I. p. 323.

(3) Προεδρία (*Orig.* Matth. t. XV. n. 26.), πρωτοκαθεδρία (*Orig.* Matth. t. XVI. n. 22.), ἐπισκοπή (*Eus.* Hist. Eccl. III, 4.), λειτουργία (*Clem.* I Cor. XLIV.), ἡγούμενοι (*Orig.* in Matth. t. XVI. n. 8. — *Eus.* in Is. XI, 6. 7.), præsides ecclesiarum (*Herm.* Past. l. III. Sim. IX. n. 27.), duces Ecclesiæ (*Hier.* in

apôtres pour gouverner l'Église, a passé aux évêques institués par eux (1), et s'est conservée dans toute la suite de leurs successeurs. Les monuments les plus anciens attestent tous, pratiquement ou théoriquement, que rien ne peut se faire dans l'Église sans les évêques (2); qu'il n'y a sans eux ni baptême (3), ni eucharistie (4), ni absolution (5); qu'ils sont les représentants de Dieu (6), et qu'à ce titre on leur doit obéissance dans les choses divines (7); que c'est par la tradition, dont ils sont les anneaux vivants, que le canon des Écritures doit être connu (8); comme c'est leur décision qui doit terminer les questions relatives à la doctrine de la foi (9); que c'est par eux qu'on est dans l'Église (10), et que l'Église elle-même sub-

Is. XIII, 2.), πρόεδροι (*Eus.* in Is. I, 27. XIX, 18.), præpositi (*Cyp.* Epl. LXIX. — *Aug.* Civ. Dei, XX, 9. n. 2.), εἰς τύπον καὶ τόπον Θεοῦ προκαθημένη ἱεροσύνη (*Cyr.* Scythop. Vit. S. Sabæ. c. LVII.)

(1) *Clem.* I Cor. n. XLII. XLIV. — *Iren.* III, 3. n. I. — *Tert.* Præscr. XXXII. — *Cyp.* Epl. XXV. XXVII. — *Eus.* Hist. Eccl. III, 4. In Ps. LXXXVIII, 35. Is. I, 27. IX, 14. — *Lucif.* (Calar.) pro Athan. I, 23. — *Hier.* Epl. XXVII.

(2) *Ignat.* Smyrn. n. 8. Trall. n. 2. Magn. n. 4.

(3) *Ignat.* Smyrn. n. 8.

(4) *Ignat.* Smyrn. n. 8. — *C. Carth.* II, c. IX. IV. c. X. XI.

(5) *Pacian.* ad Sympr. I. n. 6. — *C. Carth.* IV. c. VI. VII.

(6) *Ignat.* Trall. n. 2. 3. Smyrn. n. 9. Eph. n. 6.

(7) *Ignat.* Trall. n. 13. Magn. n. 2. 3. — (Pseudo-) *Clem.* Hom. III. n. 70. — *Chrys.* in I Tim. Hom. XV. n. 3.

(8) *Tert.* Marc. IV, 5. — *Aug.* Faust. XXXII, 19. XXXIII, 6, 9. Cont. advers. leg. et proph. I, 39.

(9) *Lucif.* (Calar.) I. moriend. esse pro Dei filio n. 22. — *Didym.* (Alex.) in Jud. 9.

(10) *Ignat.* Trall. n. 3. — *Cyp.* Epl. LXIX.

siste (1), et peut être reconnue comme telle avec certitude (2).

Quant au but et aux effets de la hiérarchie, partout et toujours, ceux que nous trouvons allégués sont, d'une part, l'établissement et le maintien de l'unité (3); de l'autre, le salut de la communauté chrétienne (4).

Les schismes et les hérésies offrirent, dès les temps les plus anciens, de tristes occasions d'appliquer dans la pratique et de formuler théoriquement la nature intime et l'importance de la hiérarchie en général, et particulièrement de l'épiscopat; c'est pour cela que, dans les nombreux passages de saint Ignace, de saint Cyprien et de saint Optat, qui se rapportent à cet objet, la doctrine reçue et reconnue dès l'origine dans l'Église, est seulement exprimée en termes plus précis; ces saints docteurs cherchent à l'imprimer plus avant dans les esprits, mais ils ne se proposent nullement de la fonder et de la constituer.

2. Ce que l'on admet relativement à la hiérarchie en général, on l'admet en particulier au sujet de la *suprématie*. L'Église a toujours été fermement convaincue que Jésus-Christ a conféré à saint Pierre une véritable suprématie (5), et aussi que ce privilége

(1) *Iren.* IV, 33. n. 8. — *Opt.* (Mil.) Schism. Donat. II, 2.

(2) *Tertull.* Præscr. XXXII.

(3) *Ignat.* Eph. n. 2. 5. 20. Smyrn. n. 8. Magn. n. 7. Trall. n. 3.

(4) Episcopi autem propter christianos populos ordinamur; quod ergo christianis populis ad christianam pacem prodest, hoc de nostro episcopatu faciamus. Gest. coll. Carth. (368) dies I. n. XVI.

(5) *Orig.* Joan. T. XXXII. n. 5. Luc. Hom. XVII. Exod.

n'a point disparu avec la personne de Pierre, mais qu'il a passé à ses successeurs, c'est-à-dire aux évêques de Rome (1), Pierre ayant en dernier lieu établi son siége dans cette ville (2), et y ayant consommé son martyre (3). C'est pour cela que de tout temps on

Hom, I. n. 4. Rom. I. v. n. 10. — *Hippolyt.* in S. Theophan. n. 9. — *Tert.* Præscr. XXII. Pud. XXI. Monog. VIII. — *Cyp.* Epl. LXXI. — *Pet. Alex.* Can. IX. — *Eus.* Hist. Eccl. II, 14. Dem. Evang. III, 5. — *Cyr.* Cat. II, 10. VI, 15. XI, 3. XVII, 27. — *Hil.* Matth. c. XVI. n. 7. — *Tit. Bost.* in Ramos palmar. n. 4 etc. Voy. ma Dogmatique. Part. I. p. 168 sq.

(1) *Iren.* III, 1. — (Pseudo-) *Clem.* Epl. ad Jac. c. II. — *Eus.* Hist. Eccl. III, 2. 4. — *Opt.* II, 3.

(2) *Tert.* Præscr. XXXII. — *Eus.* Hist. Eccl. II, 14. 15. — *Lact.* Div. Inst. IV, 3. — *Hier.* Cat. V. Petrus. Nous avons un monument irréfragable de l'établissement de la chaire de saint Pierre à Rome, dans la fête bien connue que l'Église a instituée dès les premiers temps pour en consacrer le souvenir. Institutio solemnitatis hodiernæ a senioribus nostris cathedræ nomen accepit, ideo quod primus Apostolorum Petrus hodie episcopatus cathedram suscepisse referatur. Recte ergo Ecclesiæ natalem sedis illius colunt, quam Apostolus pro ecclesiarum salute suscepit. *Aug.* Serm. CXC. in Append. inter supposit. — Cfr. *Bolland.* ad 18. Jan. p. 184. T. II. Jan.

(3) *Tert.* Præscr. XXXVI. Marc. IV, 5. Scorp. XV. — *Dion.* (Cor.) et *Caj.* (ap. *Eus.* Hist. Eccl. II, 25.) — *Eus.* Hist. Eccl. III, 1. Dem. Evang. III, 7 etc. — *Pearson.* Cum tanto consensu ab initio fere traditum sit, S. Petrum Romæ evangelium prædicasse, et ibidem passum esse, cumque nemo unquam dixerit, vel Petrum vel Paulum alibi martyrio coronatum esse, cum denique Christus ipse satis aperto significet Petrum crucifigendum fore, tuto satis huic historiæ fidem adhiberi posse existimo. Quid enim credet tantum Apostolum tam obscure mori potuisse, ut nemo unquam loci illius, quo mortuus est, meminerit. De success. primor. Rom. Epp. diss. I. c. VII. — Cfr. *Frid. Windischmann.* Vindic. Petrin. p. 53 sq.

appelle Rome le siége ou la chaire de Pierre (1); l'évêque de Rome, le successeur de Pierre (2); la suprématie elle-même, la suprématie de Pierre (3); la communion avec l'évêque de Rome, la communion avec Pierre (4).

3. Le fait de la *résidence* de saint Pierre à Rome, qu'on a démontré jusqu'à la dernière évidence, et qui est comme la racine et la seule explication possible de cette suite de faits dont se compose l'histoire de l'Église romaine, et celle de l'Église catholique en général, a pourtant été contesté par les Vaudois, par Marsilius de Padoue, Michel de Césène, et quelques autres ennemis des papes au moyen âge, et aussi plus tard par quelques protestants; mais cette erreur a trouvé sa réfutation dans les rangs mêmes de ceux qui l'ont avancée. Ainsi Saumaise (Apparat. ad lib. de prim. pap.) a été redressé sur ce point par Pearson (Diss. de succ. Rom. pr., cap. VI et sq), par Spanheim (Diss. de ficta profectione Petri apost. in urbem rom. in Opp., t. II, p. 331 sq.) et par Cave (Antiqq. apost. append. ad vit. Petri). Aussi Gieseler (*Hist. de l'Église*, p. 89, 1re partie) appelle-t-il nettement l'opinion qui prétend que saint Pierre n'est jamais allé à Rome « une polémique inspirée par l'esprit de parti (5). »

(1) *Cyp.* Epl. LV. LIX. — *Opt.* VII, 5. — *Hier.* Epl. XIV. ad Dam. — *Aug.* c. Lit. Petil. II, 51. n. 118.

(2) *Xyst.* Epl. ad Joan. Antioch. (*Mansi* cc. V. 379.) — *Hier.* ad Dam. Epl. XIV.

(3) *Leo* Serm. I. n. 3. IV. n. 4. — *C. Chald.* Act. II.

(4) *Xyst.* Epl. ad Cyr. Alex. — *Hormisd.* Epl. ad Anast. imp. XIX. — *Hier.* ad Dam. Epl. XIV.

(5) On trouve un grand nombre de témoignages protestants

4. Quant à la *dignité* de l'Église et des évêques de Rome, nous avons aussi à cet égard les témoignages les plus frappants de la foi de tous les siècles. Saint *Ignace* attribue à l'Église de Rome, entre autres prérogatives, celle de la suprématie (*Epist. ad Rom.* dans la suscription). Un témoignage remarquable entre tous les autres, c'est celui que saint *Irénée*, représentant de la tradition primitive de l'Asie Mineure, et depuis évêque de Lyon dans les Gaules, rend à la haute dignité et à l'autorité supérieure de l'Église romaine, qui offre, dit-il, à tous les chrétiens le moyen le plus court et le plus sûr pour reconnaître la vraie tradition apostolique, et aussi pour la maintenir et la défendre contre les hérétiques (1). Ce qui est particulièrement important, c'est ce qu'il ajoute immédiatement : « Qu'il faut (2) que toute l'Église, « c'est-à-dire tous les fidèles qui sont sur la terre (3), « soient d'accord (4) avec l'Église de Rome à cause de

en faveur du fait de la venue de saint Pierre à Rome dans *Foggini* de Rom. Petri itinere et episcopat. exerc. I. p. 9 sq.

(1) Quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones; maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ ecclesiæ, eam, quam habet ab apostolis traditionem, et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præterquam oportet, colligunt. III, 3. n. 2.

(2) Necesse est : δεῖ; selon *Gieseler* (Hist. de l'Église), ἀνάγκη.

(3) Qui sunt undique. *Münscher*, et d'autres, qui sont en tous lieux.

(4) Convenire, συμβαίνειν. *Saumaise* avoue que cela ne peut

« sa primauté (1), tous les chrétiens l'ayant toujours « considérée comme dépositaire de la tradition apos-

s'entendre que de l'accord dans la doctrine. *Prim. pap.* c. v. — Cfr. Convenire cum romana Ecclesia. *Ambr.* de excessu Satyri. I. n. 47. Il est évident que cette expression ne signifie pas « venir en personne à Rome ».

(1) Propter potiorem principalitatem, ἱκανώτερον πρωτεῖον, ou κύρος, ou διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχήν. Quant au mot *potior*, on le retrouve un peu plus loin dans S. Irénée à l'occasion de la lettre écrite aux Corinthiens par l'Église de Rome, laquelle est qualifiée *litteræ potentissimæ*. (*Iren.* III, 3. n. 3), et dans l'original conservé par *Eusèbe* v. 6. ἱκανωτάτη γραφή. Le même Père appelle aussi la lettre de S. Polycarpe aux Philippiens *epistola perfectissima*, *Iren.* III, 3. n. 4; c'est-à-dire encore, d'après *Eusèbe* (Hist. Eccl. IV, 14). ἱκανωτάτη. — *Ammian. Marcell.* parle aussi de l'autorité *qua potiores æternæ urbis episcopi*, lib. XV, 7.

Il faut aussi comparer entre eux, pour fixer le sens du mot *principalitas*, divers passages de S. Irénée. Il dit de Jésus-Christ qu'il s'est fait chair et sang *secundum plasmationem principalem* (v. 14. n. 1.), et aussi qu'il a pris et revêtu la *principalis plasmatio* (v. 14. n. 2.), que le saint docteur appelle encore au même endroit *prima plasmatio* (v. 14. n. 2.). C'est dans le même sens qu'il appelle ailleurs le premier homme *homo principalis* (v. 21. n. 1.). — On retrouve la même façon de parler dans Tertullien, qui appelle Adam, *stirpis humanæ et offensæ in Deum princeps* (Pœnit. XII.), et qui donne pour caractère à la vérité, la *principalitas* (la priorité), comme il distingue l'erreur par la postériorité, *posterioritas* (Præscr. XXXI.).

Il est d'ailleurs évident que la *principalitas* attribuée à l'Église romaine n'est pas seulement une priorité d'origine, puisque, outre que, dans ce cas, le mot *potior* n'aurait aucun sens, l'Église romaine n'est pas la plus ancienne Église; et que, d'ailleurs, cette circonstance n'eût point suffi pour établir la nécessité d'être d'accord avec elle. L'expression alléguée désigne donc tout à la fois l'antériorité d'origine et

« tolique (1). » Saint *Cyprien* désigne Rome comme étant le siége de saint Pierre, et l'Église mère d'où est sortie l'unité du sacerdoce (Epist. LV ad Corn.).

C'est dans les mêmes termes que les autres Pères exaltent la dignité et l'autorité supérieure de l'Église romaine, ce qui explique pourquoi les hérétiques des premiers siècles s'efforcent de paraître unis de communion avec Rome comme on le rapporte par exemple de Marcion (*Epiph.* Hæres. XLII), de Praxeas (*Tert.* Prax. I), des Montanistes (*Tert.* Prax. I), des Novatiens (*Cyp.* Epist. LV), des Donatistes (*Opt.* II. 4).

Le sentiment du droit supérieur qui leur appartient se trouve d'ailleurs exprimé de la manière la plus expresse dans une suite décisive d'actes ou de paroles des évêques de Rome. C'est cette conviction qui fait agir le pape *Victor* dans la question de la Pâque (*Eus.* V, 24. 25. *Soc.* V. 22); saint *Étienne*; dans celle de saint Cyprien et des Rebaptisants (*Eus.*, Hist. Eccl. VII, 5); saint *Corneille*, dans celle de Novat (*Dion*, Cor. epist. ad Soter. ap. *Eus.* IV. 23); saint *Denys*, dans celle de Paul de Samosate (*Dion.* Epist. ad Sot. ap. *Eus.* VII, 5). C'est le même sentiment qui détermine la conduite des évêques de Rome dans l'affaire de l'Arianisme, comme aussi dans celles de l'Apollinarisme, du Nestorianisme et de l'Eutychianisme. Les évêques de Rome s'attribuent expressément le droit et

la prééminence du pouvoir, comme la *plasmatio principalis* dans le premier homme.

(1) In qua (Ecclesia) semper ab his, qui sunt undique, *conservata est* ea quæ est ab Apostolis traditio. *Grabe* et *Neander* (Hist. de l'Église) lisent *observata est*.

le devoir de prendre soin de toute l'Église (1); c'est pour cela qu'ils demandent qu'on leur donne avis de tout (2), qu'on sollicite leur décision avant tout (3), et qu'on reçoive avec une entière déférence le jugement qu'ils ont rendu (4). On ne doit tenir aucun concile sans eux (5), rien traiter sans eux dans le concile qu'ils ont autorisé (6); c'est à eux de confirmer les décisions qu'on aura prises (7); on ne doit absoudre personne de l'excommunication sans leur consentement (8). Et toute l'Eglise reconnaît ce que les évêques de Rome s'attribuent comme leur droit : que c'est à eux de prendre soin de toute l'Église (9), qu'on doit leur donner avis des affaires de toute l'Église, qu'on doit obéir à leurs jugements (10), que c'est à eux de con-

(1) *Theophil.* Epl. ad Hieron. — *Xyst.* Epl. ad Cyr. — *Cœlestin.* Epl. ad Syn. Ephes. — *Leo.* Serm. IV. c. II. Serm. II. c. IV. Epl. V. c. II. (*Bal.*) — *Gelas.* Epl. XII.

(2) *Jul.* Epl. ad Euseb. n. XXI. — *Siric.* ad Himer. n. XX. — *Leo.* Epl. ad Anatol. CP. c. III.

(3) *Dam.* Epl. I. n. I. — *Felix.* Epl. XIII.

(4) *Zosim.* Epl. ad Conc. Carth. Epl. ad Hesych. Salon. n. I.

(5) *Pelag.* II. Synodorum congregandorum auctoritas apostolicæ sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum generalem ratam esse legimus, quæ ejus non fuerit auctoritate congregata vel fulta. Hæc auctoritas testatur canonica, hæc historia ecclesiastica roborat, hæc sancti Patres confirmant. Epl. fragm. *Baluz.* Miscell. l. V, p. 467.

(6) *Gelas.* Tom. de anathem. vinculo.

(7) *Felix.* Epl. XIII. ad Flavi. CP. — *Gelas.* Epl. XV. ad Epp. Orient.

(8) *Bas.* Epl. ad Ath. LXIX. n. I. — *Soz.* Hist. Eccl. III, 8.

(9) *Ambr.* Epl. ad Theophil. LVI. n. 17. — *Cyr.* Epl. IX. ad Cœlestin.

(10) *Pet. Chrys.* Epl. ad. Eutych.

firmer les décisions des conciles (1), qu'on doit appeler à leur tribunal (2), mais non de leurs décisions (3).

5. Le *but* de la suprématie, c'est, ainsi que tous le reconnaissent, le maintien de l'Église (4) dans son unité (5) et sa catholicité (6). Ce fut la considération attentive de la nécessité de ce moyen pour obtenir ce but qui fit rentrer dans le sein de l'Église beaucoup de partisans de Novat; ce fut le sentiment de cette nécessité qui fit accueillir par le peuple avec une amère ironie l'aveuglement de l'empereur Constance, quand il proposa que Liberius et Félix gouvernassent ensemble l'Église de Rome (7).

6. En même temps qu'on reconnaît la suprématie et sa destination, on lui attribue l'autorité la plus élevée relativement au *magisterium* (8), *ministerium*,

(1) *C. Carth.* (416) Epl. Syn. — *C. Chalced.* Epl. ad Leon. c. IV.

(2) *C. Sard.* c. III. IV.—Cfr. *Gelas.* Epl. IV. ad Faust. Leg.

(3) Cfr. *Gelas.* Epl. IV. ad Faust. Leg.

(4) *Aug.* Epl. LIII. n. 2. — *Leo.* Epl. X. ad Epp. per provinc. Vienn. c. I.

(5) *Cyp.* Epl. LXX. LXXIII. Unit. Eccl. — *Pacian.* Epl. III. ad Sympr. n. 11. — *Opt.* Schism. Don. II, 2. — *Hier.* adv. Jovin. I, 14. — *Leo.* Epl. XII. c. XI.

(6) *Cyp.* de Unit. — *Opt.* Schism. Don. II, 3.

(7) Ἐξεβόησε τὸ πλῆθος, δικαίαν εἶναι λέγον τοῦ βασιλέως τὴν ψῆφον· διχῇ γὰρ διηρεῖσθαι τοὺς θεατὰς, ἀπὸ τῶν χροιῶν τὰς ἐπωνυμίας ἔχοντας· καὶ χρῆναι τὸν μὲν τούτων, τὸν δὲ ἐκείνων ἡγεῖσθαι... εἷς Θεὸς, εἷς Χριστὸς, εἷς ἐπίσκοπος. *Theod.* Hist. Eccl. II, 14. (Alias, 17.)

(8) Nec enim ignoramus, unum Deum esse, unum Christum, quem confessi sumus, unum Spiritum sanctum, unum episcopum in Ecclesia catholica esse debere. *Cornel.* Epl. ad Cyprian.

et *regimen* (1). L'histoire de l'Église en offre une foule de preuves.

C'est pour cela que saint Denys de Corinthe recourt à saint Xyste dans la question des Rebaptisants (*Eus.* Hist. Eccl. VII. 2. 5); et saint Basile à saint Damase, pour obtenir de lui l'excommunication de Marcel (*Bas.* Epist. LXIX). Les évêques d'Orient demandent au même pontife la déposition et l'excommunication de Timothée, disciple d'Apollinaire (*Dam.* Epist. ad orient.), et l'extirpation de l'Arianisme (*Bas.* Epist. LXX *ad Dam.*). On a recours à saint Célestin dans l'affaire du Nestorianisme; à saint Léon, dans celle de l'Eutychianisme. Saint Denis d'Alexandrie est accusé d'hétérodoxie auprès de saint Denis, évêque de Rome; et c'est saint Denis de Rome qui l'absout après qu'il s'est justifié (*Ath.* Sent. Dionys. n. 14). Théodoret, accusé d'hérésie, en appelle à saint Léon (Ep. ad Leon. CXIII epl.; ad Renat. presb. rom. CXVI), et en obtient aussi sa justification (*Leo.* Epist. LXXXVII). C'est auprès de Jules que Marcel d'Ancyre veut attendre ses accusateurs ariens, pour se justifier et les convaincre eux-mêmes d'hérésie (*Marcel. Ancyr.* Epist. ad Jul.). C'est auprès de l'évêque de Rome que Donat et Cécilien cherchent aussi à se justifier du soupçon d'hérésie (*Aug.* Agon. Christ. n. 31). Il en est de même de Pélage (*Aug.* Gr. Chr. XXX. 32 sq. Pecc. orig. XVII, n. 19), de Célestin (*Mar. Mercat.* comm. c. I, n. 2), de Priscillien (*Sulp. Sever.*, Hist. sac. II. 48), de Vitalis l'Apollinariste (*Greg. Naz.* Or. LII) et de Nestorius (*Cyr.* Epist. XI. XIV).

(1) *Iren.* III, 3. n. 2. — *Hier.* Epl. XIV. ad Dam. — *Aug.* cont. Jul. I, 5.

Cette puissance souveraine des évêques de Rome, les princes et les empereurs eux-mêmes l'ont plus d'une fois reconnue. Nous pouvons citer en ce sens des actes et des paroles d'Aurélien (1), de Constance (2), de Valentinien III (3), de Marcien (4), de Justinien.

Si, d'une part, les évêques de Rome se considèrent comme les dépositaires et les témoins de la pure doctrine et de la tradition apostolique (5), s'ils exigent un respect inviolable pour leurs décisions en matière

(1) Une contestation s'étant élevée entre Paul, évêque déposé de Samosate, et Domnus, élu pour le remplacer, il ordonna que la demeure épiscopale fût attribuée à celui des deux en faveur duquel l'évêque de Rome se serait prononcé : Τούτοις νεῖμαι προστάττων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν. *Eus.* VII, 30.

(2) Hunc (Athanasium) per subscriptionem abjicere sede sacerdotali, paria sentiens cæteris jubente principe (Constantio) Liberius monitus perseveranter renitebatur, nec visum hominem, nec auditum damnare nefas ultimum sæpe exclamans, aperte scilicet recalcitrans imperatoris arbitrio. Id enim ille Athanasio semper infensus, licet sciret impletum, tamen auctoritate, qua potiores æternæ urbis episcopi, firmari desiderio nitebatur ardenti. *Amm. Marcell.* l. XV, 6.

(3) Cum igitur sedis apostolicæ primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronæ et romanæ dignitas civitatis, sacræ etiam synodi firmarit auctoritas, ne quid præter auctoritatem sedis istius illicitum præsumptio attentare nitatur. Tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas. Const. de Epp. ordin. (Epl. XI. int. Leon. ed. *Bal.*)

(4) Epl. ad Leon. (int. Epl. Leon. CX. ed. *Bal.*)

(5) *Xyst.* Epl. ad Cyr. — *Leo* Serm. II. c. II. IV. c. IV. XCVIII. c. III. — *Gelas.* I. Epl. ad Anast. VIII. — *Agatho.* Epl. I. ad Heracl.

de foi ou de morale, s'ils les présentent comme des jugements émanés de l'apôtre saint Pierre dont ils sont les successeurs, de Jésus-Christ dont ils sont les représentants, et du Saint-Esprit dont ils sont les organes les plus directs (1); d'autre part, les autres églises, avec leurs évêques et leurs docteurs, regardent la doctrine de Rome comme la pure doctrine apostolique, la foi de Rome comme la foi canonique (2), les jugements émanés de Rome comme la parole même de Pierre (3), ayant autorité pour terminer les disputes et résoudre les doutes (4).

La doctrine de la suprématie des évêques de Rome se retrouve dans les théologiens des temps plus récents. Elle est professée par Isidore de Séville (5),

(1) *Zos.* Epl. ad Conc. Carthag. — *Xyst.* Epl. ad Cyr. post pacem factam inter ipsum Cyr. et Joan. Antiochen. — *Cœlestin.* Epl. ad Syn. Eph. Epl. ad Joan. Antioch. — *Leo* Serm. II. c. IV, IV. c. II. — *Felix* in Syn. Rom. cont. Pet. Full.

(2) *Iren.* III, 3. n. 2. — *Cyp.* Epl. LV. — *Bas.* Epl. CCXLII. n. 3. — *Hier.* ad Dam. Epl. XIV. adv. Rufin. l. III. ad Theophil. Epl. LVIII. — *Aug.* Pecc. orig. c. VIII. n. 9. — *Theod.* Epl. ad Renat. CXVI. — *Bacchiar.* fid. n. II. — *Joan. Nicop.* Reg. fid. — Voy. aussi *Valentin.* Epl. ad Theodos. (int. Leon. Epl. LV. ed. *Bal.*) — *Justinian.* adv. Monophys. in Mai. VII. c. I. p. 304.

(3) *C. Chalced.* Act. II. — *Hier.* Epl. XIV. ad Damas.

(4) *Hier.* Epl. XIV. ad Damas. Epl. LXI. ad Theophil. — *Aug.* cont. Jul. I, 5. — *Ferrand. Carth.* Epl. ad Sever. ad Pelag.

(5) Cujus (Petri) dignitas potestatis, etsi ad omnes catholicos episcopos est transfusa, specialius tamen romano antistiti singulari quodam privilegio velut capiti cæteris membris celsiori permanet in æternum. Qui igitur debitam ei non exhibet reverenter obedientiam a capite sejunctus ace-

par Alcuin (Epist. LXX), par saint Bernard (1), par Pothon de Prüm (2); elle est reconnue par les princes temporels : Récarède (3), Luitprand (*Leg. Longob.* l. IV, c. IV), Charlemagne (4), Othon III (5), Frédéric II (6), et même par les empereurs d'Orient, comme le prouve manifestement ce qui est rapporté de l'empereur et du patriarche de Constantinople, qui se jetèrent aux pieds du légat Frédéric, pour le conjurer de ne pas exécuter la menace qu'il faisait de quitter la ville (7). Ainsi encore, avons-nous au moyen âge,

phalorum schismati se reddit obnoxium. Epl. ad S. Eugen. Tolet. Æ.

(1) Consid. II, 8. n. 15. 16. Epl. CCXXXIX.

(2) In tota hac domo solus beatus Petrus cum suis successoribus plenitudinem potestatis accepit. De statu domus Domini l. I. init.

(3) Qui præ cæteros pollet antistites. Epl. ad Greg. M. in *Baluz.* Misc. v, 472.

(4) Antequam discutiendorum testimoniorum, quæ absurde Orientales in sua synodo taxaverunt, sylvam ingrediamur, dignum duximus, ut qualiter sancta Romana Ecclesia cæteris ecclesiis a Domino prælata et a fidelibus consulenda sit, prosequamur, præsertim cum non ab aliis scripturis, nisi ab his, quas illa inter canonicas recipit, testimonia sint sumenda, nec aliorum doctorum nisi eorum, qui a Gelasio vel cæteris illius sanctæ sedis pontificibus suscepti sunt, dogmata sint amplectenda, nec aliter atque aliter pro cujuslibet arbitrio, sed sane sobrieque, quæ ab illis dicta sunt, sint intelligenda. Lib. Carol. I, 6.

(5) Romam caput mundi profitemur, romanam Ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur. Constit. ann. 998. in *Goldast.*

(6) Quæ (Rom. Eccl.) caput est omnium ecclesiarum. In *Goldast.* IV. p. 77.

(7) Imperator et patriarcha cum clero et populo sacco et

en ce qui touche l'autorité doctrinale de l'évêque de Rome, les témoignages les plus formels dans Alcuin (1), Hincmar (2), Rathaire de Vérone (3), Abbon (4), saint Bernard (5), et bien d'autres.

7. La hiérarchie, et particulièrement la puissance des évêques et des souverains pontifes, sont considérées dans l'Église catholique comme la condition

cinere obvoluti... apostolicam auctoritatem in eo proni in terram adorabant. *Lamb.* Schaffnab. ann. 1053.

(1) Ne schismaticus inveniatur aut non catholicus, sequatur probabilissimam romanæ Ecclesiæ auctoritatem... ne claviger regni cœlestis abjiciat, quos a suis deviasse cognoverit doctrinis. Epl. LXX.

(2) Sequimur autem, quæ catholica et apostolica nos docet sancta Romana Ecclesia, quæ nos in fide genuit, catholico lacte aluit, uberibus cœlo plenis ad solidum cibum nutrivit, disciplina orthodoxa ad perfectum virum perduxit... Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe apostolorum Petro Romanæ Ecclesiæ traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari, nec superduci aut introduci aliquid, quod aut auctoritatem non habeat aut aliunde accipere videatur exemplum. De Prædest. c. IV. Veniat sanctus Gregorius, et percutiat eos, non clava herculea, sed auctoritate ecclesiastica, beato Petro Apostolorum primo a vivorum et mortuorum judice tradita. Ibid. c. XVI. T. I. p. 83.

(3) Quid enim de ecclesiasticis dogmatibus alicubi scitur quod Romæ ignoretur? Illic summi illi totius orbis doctores, illic præstantiores enituerunt universalis Ecclesiæ principes. Illic decretalia pontificum, universorum congregatio, examinatio canonum, approbatio recipiendorum, reprobatio spernendorum. Postremo nusquam ratum, quod illic irritum, nusquam irritum quod illic ratum fuerit visum. Itiner.

(4) Doctor universalis Ecclesiæ. Epl. ad Greg. V.

(5) Prol. Epl. CXC. ad Inn. II. cont. err. Abæl. consid. II, 8. n. 15.

même de son existence. Il en est autrement dans les sectes gnostiques qui n'admettent pas cette condition ou qui la rejettent même comme impossible. Aussi ne rencontrons-nous dans aucune de ces sectes une hiérarchie formellement constituée; les Marcionites seuls font exception; mais chez eux le gnosticisme est moins un système admis pour lui-même, qu'une doctrine auxiliaire et complémentaire de la morale; et ils maintinrent, du reste, avec si peu de rigueur l'ordre hiérarchique, qu'ils ne firent aucune difficulté de conférer les fonctions sacerdotales à des laïques (*Tert.* Præscr. XLI), et même à des femmes (1). Les Montanistes présentent, au contraire, une organisation hiérarchique, comprenant un patriarche, des κοινωνεῖς et des évêques (*Hier.* Ep. XXVII ad Marcell.); il en est de même des Manichéens, qui ont un chef suprême, douze maîtres (à l'imitation de Jésus-Christ et des apôtres), soixante-douze évêques; puis des prêtres et des diacres (*Aug.* Hær. XLVI).

Aérius porta une grave atteinte à la hiérarchie, en mettant tout à fait au même rang les prêtres et les évêques (*Epiph.* Hæres. LXXV. n. 1. *Aug.* Hæres. LIII). Mais il resta isolé dans son erreur.

Dans les âges suivants, il se produit une opposition plus durable et plus étendue contre la hiérarchie, et l'on voit une lutte systématique s'engager contre le principe même qui la constitue. C'est à cette période qu'appartiennent le fanatique Tanque-

(1) *Eznich.* Golpens. confut. hær. l. IV. adv. Marcion. c. XVI.

lin (1), les Cathares (2), les Vaudois (3), les Fratricelles (4), et Arnauld de Villeneuve (5), auxquels se rattachent les Réformateurs (6), à l'exception de Bucer (7), de Bullinger (8), et des Anglicans. On voit aussi la hiérarchie niée indirectement par Edmond Richer (9), qui prétendit, comme plus tard Quesnel (10), faire dériver son autorité de la communauté chrétienne; par Jean Huss (11), qui la subordonnait au pouvoir temporel, et par Hobbes, qui la considère comme un attribut essentiel de la souveraineté civile (Leviath. c. XLII).

Déjà Tertullien avait essayé d'amoindrir et de mutiler la suprématie, en prétendant que les paroles qui confèrent à Pierre le pouvoir des clefs, et qui lui assurent que l'Église doit être bâtie *sur lui*, signifient seulement qu'elle sera bâtie *par lui*, signification, dit-il, que les événements ont accomplie,

(1) *D'Argentré* Coll. judic. de nov. error. I. p. 11.

(2) *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ann. 1165.

(3) *Guido* de Hæret. (Cfr. *Rayn.* ann. 1204. n. 63.) — *Reiner.* adv. Wald. c. V. — *Pillichdorf.* c. XXXII. — *Ebrard.* c. XII. — *Moneta.* adv. Cath. et Wald. V, 5.

(4) *Raynald.* ann. 1317. n. 56. — *Trithem.* Chron. Hirs. ann. 1299.

(5) *Raynald.* ann. 1317. n. 62.

(6) *Calvin.* Inst. III, 3. n. 8. — *Luther.* de Inst. minist. Eccl. ad Boem.

(7) De regno Christi I, 7, et souvent ailleurs.

(8) De Epp. instit. et funct. II, 6.

(9) Lib. de ecclesiastica et politica potestate.

(10) Voy. les propositions extraites de ses écrits (XC-XCIV).

(11) *Huss.* Tract. contr. occult. adversar. in Opp. Huss. t. I.

puisque Pierre, par sa prédication, a déterminé un si grand nombre de juifs à se convertir et à demander le baptême; puisque c'est lui, d'ailleurs, qui a reçu dans l'Église les prémices de la gentilité, et proclamé l'abolition des prescriptions mosaïques (Pudic. XXI).

C'est chez les Albigeois (1) et chez les autres sectaires du moyen âge, qu'on rencontre particulièrement la haine et l'horreur de la suprématie.

Elle se trouve indirectement attaquée chez les Grecs par l'esprit de cette théologie de palais, qui s'efforce d'en rapporter l'origine à un accident purement local, au bon plaisir des empereurs, ou au choix arbitraire des Pères (2). Ce fut aussi l'idée de Frédéric Ier, qui voulut établir la suprématie à Trèves, la seconde Rome, en vertu de son plein pouvoir impérial (3).

Cette théorie, qui fait dépendre les distinctions hiérarchiques de la puissance souveraine des princes, et qui attribue aux empereurs le droit de supprimer les prérogatives de la suprématie, et d'en dépouiller le pape à leur gré, fut adoptée aussi par Marsilius de Padoue et Jean de Janduno (4), qu'entraînait un enthousiasme tout païen pour l'autocratie impériale.

(1) *Guilh.* (Nang.) Chron. ann. 1207.

(2) *Galla Placidia.* Epl. ad Pulcher. Epl. ad Theodos. — *Justinian.* Nov. CXXX. (Cfr. l. v. Basil. tit. III.) — *Balsam. Zon.* in Chalced. c. XXVIII. — Cfr. contre ces prétentions *Leo* Epl. ad Marcian. c. III. — *Pius* II. Orat. in Conc. Mantuan. 1459 (in *d'Achery* Spicil. III, 808. ed. *de la Barre.*)

(3) Edict. Frideric. ann. 1157. in *Goldast.* I, 264.

(4) *Guilhelm.* (Nang.) Chron. contin. ann. 1318. — Cfr. *Raynald.* ann. 1336. n. 32 sq.

Okkam, de son côté, crut ne pouvoir mieux faire, d'après la fausse idée qu'il avait conçue de l'autorité ecclésiastique, que de s'approprier ces étranges principes, et d'établir que l'empereur peut instituer et déposer le pape (1), ce que pensait et voulait précisément l'empereur Louis de Bavière (2). Si Jean Huss, après Wicleff (3), conserve la suprématie (Prop. IX. a Conc. Const. damn.), on le voit d'ailleurs, peu d'accord avec lui-même en ce point comme en plusieurs autres, déclarer, à la suite des sectaires du moyen âge (4), que le pape est l'Antechrist (5); on sait assez comment les Réformateurs l'ont suivi dans cette voie (6).

8. Un phénomène bien étrange, quoique le désordre des derniers temps le rende pourtant explicable, c'est l'opposition qui s'est organisée dans le sein même de l'Église contre la suprématie, et qui, bien qu'elle prétende reconnaître l'autorité des souverains pontifes dans ce qu'elle a d'essentiel, a eu cependant pour effet de la gêner et de la restreindre

(1) *Raynald.* ann. 1349. n. 16. — *Boulay* Hist. univers. Paris. t. IV. p. 317. — *Argentré* I, 360.

(2) *D'Argentré* Coll. jud. de Nov. err. I, p. 360.

(3) *Wicleff.* Prop. a C. Const. damn. XLI.

(4) Tels que les Vaudois (*Ricchini* de Waldens. diss. II. c. IV.), *Joh. Olivus* Comm. in Apoc. (*Bal.* Misc. I. p. 213.), les disciples de l'Évangile éternel, les Hommes d'intelligence, etc. — Cfr. *Cæsar.* (Heisterb.) Mirac. V, 51; *Flathe* Histoire des précurseurs de la réforme.

(5) De regno, populo, vita Antichr., De mysterio iniquitat. Antichr., De revelat. Christi et Antichr., Anatomia membror. Antichristi.

(6) *Luther.* Capt. Babyl. — *Art. Smalc.* IV. — *Calvin.* Instit. IV, 8. n. 10.

en toute façon dans son exercice et dans son action efficace.

Cette opposition, qui avait son foyer dans les universités, dans celle de Paris en particulier, se produisit avec audace aux conciles de Pise, de Constance et de Bâle. On la vit, dans une foule d'écrits particuliers, combattre la doctrine communément reçue jusqu'alors, de l'infaillibilité du pape (1), et proclamer avec la supériorité des conciles généraux sur le chef de l'Église (2), le droit d'en appeler des décisions du pape, même en matière de pure doctrine (3), à l'Église assemblée, le droit même de déposer le souverain pontife (4), et de transférer à une autre Église les prérogatives de son siége (5). Les papes durent s'opposer avec la plus ferme résolution à cette fausse direction des conciles, qui aurait amené infailliblement la ruine de l'Église par l'introduction dans son sein d'un principe oligarchique que le temps n'aurait pas manqué de faire dégénérer en pure démocratie. Aussi Martin V, Pie II (6) et les papes leurs succes-

(1) *Petr.* (Alliac.) de Eccl. Conc. gen. et Pontific. auct. p. III. c. I.

(2) *Gerson.* Tract. de modis uniendi et reform. Eccles. in C. Univ. — *Almain.* de Auctor. Eccles. adv. Thom. de Vio. — *Major.* de Auct. Conc. supr. papam. — *Conc. Const.* sess. IV. V. — *C. Bas.* sess. II. — *Albert. II.* et *Carol. VII.* sanct. Pragm. c. II. VIII.

(3) *Gerson.* Tract. an liceat in caus. fid. a papa appellare.

(4) *Gerson.* Tract. de auferibilitate Papæ.

(5) *Pet.* (Alliac.) Recommend. S. Script. et Tract. utrum Petri Ecclesia lege regatur.

(6) Pie II dans une bulle de 1459. Exsecrabilis et pristinis

seurs (1) se déclarèrent-ils énergiquement contre le droit d'appeler du pape au concile général.

Plus tard nous voyons les évêques de France eux-mêmes reconnaître sans aucune restriction la suprématie romaine et son infaillible autorité dans les matières doctrinales (2); mais cela n'empêche pas la tendance gallicane de se relever au point d'en venir à se constituer formellement dans les articles bien connus de 1682; et, malgré les déclarations en sens contraire des souverains pontifes (3) et de plusieurs églises

temporibus inauditus tempestate nostra inolevit abusus, ut a romano pontifice J. Chr. vicario, cui dictum est in persona beati Petri : *Pasce oves meas*, et *quodcunque ligaveris super terram erit ligatum et in cœlo*, nonnulli, spiritu rebellionis imbuti, non sanioris cupiditate judicii, commissi evasione peccati ad futurum concilium provocare præsumant. Quod quantum sacris canonibus adversetur, quantumque reipublicæ christianæ noxium sit, quivis non ignarus jurium intelligere potest. Namque, ut alia prætereamus, quæ huic corruptelæ manifestissime refragantur, quis non illud ridiculum judicaverit, quod ad illud appellatur, quod nusquam est, neque scitur quando futurum sit. Pauperes a potentioribus multipliciter opprimuntur, remanent impunita scelera, nutritur adversus primam sedem rebellio, libertas delinquendi conceditur, et omnis ecclesiastica disciplina et hierarchicus ordo confunditur.

(1) Julius II. const. *Suscepti*; Greg. XIII. Bull. cœn. Domini etc. Voy. aussi *Bened.* XIV. const. *Altissimo* t. I. p. 324. ejus Bullar. ed. Ven. 1754.

(2) Voyez les documents réunis dans *Petitdidier* Diss. de infall. S. Pontific. c. XIV.

(3) *Innoc.* XI. Brev. 11. April. 1682. — *Innoc.* XII. — *Alex.* VIII. 4. Aug. 1690. — *Pius* VI. Bull. *Auct. fidei.*

particulières (1), malgré les expositions approfondies des théologiens (2), on l'a vue se maintenir, puis, après s'être ravivée par son alliance étroite avec le Jansénisme, se reproduire en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle, sous la forme plus grossière du Fébronianisme (3). Elle a été vivement attaquée dans les derniers temps par de Maistre, et aussi par La Mennais (4), que l'on a vu depuis devenir bien infidèle à ses principes.

9. Il faut encore mentionner ici une question singulière sur laquelle il s'est engagé une très-vive con-

(1) Les évêques de Hongrie, 24 octobre 1682; les évêques d'Espagne, 10 juillet 1683.

(2) *Emman. Schelstraten, Aguirre, Jo. Thom. de Roccaberti, Cœlest. Sfrondati, Henr. Noris, Fénélon* de summi pontific. auctoritate, *Fleury* Opuscules.

(3) «Justinus Febronius (Jean Nicolas de Hontheim, évêque « coadjuteur de Trèves) publia, en 1763, un ouvrage (de « statu Eccl. et legitima potestate rom. pont. liber singularis) « dans lequel il cherchait à justifier, par des recherches histo- « riques, le système des libertés gallicanes, et méconnaissait « complétement les droits essentiels du saint-siége. Selon cet « auteur, le pape n'est, par rapport aux évêques, que le « président d'un parlement; la vraie constitution de l'Église « n'est pas monarchique; ce n'est pas le Christ, c'est l'É- « glise qui a transféré à l'évêque de Rome la primauté dont « il jouit. Le pape, il est vrai, a de l'autorité sur toutes les « églises, mais il n'a aucune juridiction... Clément XIII con- « damna le livre de Febronius en 1764. » — Cfr. *Alzog.* Hist. univ. de l'Église. § 369.

(4) *De Maistre* Réflexions sur l'Église gallicane. Du Pape. — *La Mennais* de la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil. c. VII. Tradition de l'Église sur l'institution des évêques. T. I. introduction.

troverse : la suprématie a-t-elle sa source dans saint Pierre seulement, ou bien dans saint Pierre et dans saint Paul tout à la fois? Arnaud, dans son livre de la Fréquente communion, a soutenu ce second sentiment, et, cette opinion ayant fait quelque bruit, il a cherché à la défendre dans un traité spécial (1645), contre lequel Habert et d'autres théologiens ont maintenu la doctrine qui attribue la suprématie à saint Pierre exclusivement (De singulari primatu Petri) (1).

(1) Cfr. *Ittig.* Diss. de orig. controvers. circa æqualem Petri et Pauli primatum, dans l'appendice à sa Diss. de Hæresiarch. sæc. Apostol.

CHAPITRE V.

L'ÉCRITURE SAINTE.

SOMMAIRE.

1. Dignité et inspiration de l'Écriture. — 2. Autorité et interprétation de l'Écriture. — 3. Le canon des Écritures.

1. On a toujours admis dans l'Église la divinité de l'écriture (1) de l'Ancien (2) aussi bien que du Nouveau Testament (3). Nous avons une preuve indirecte de cette croyance à la nécessité et à la réalité de l'origine divine de l'Écriture, dans l'opinion fort répandue autrefois, que la traduction dite des Sep-

(1) *Clem.* I. Cor. n. XLV. — *Polyc.* Philipp. n. VII. — *Iren.* Procem. l. I. n. I. — *Theoph.* Autol. III, 11. — *Caj.* Dial. cum Procl. Montanist. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. III, 31.) — *Clem.* Strom. II, 2. — *Lact.* Div. Inst. V, 1. 2. VI, 21. VII, 1. — *Eus.* Hist. Eccl. V, 28. — *Aug.* Civ. Dei XI, 3.

(2) *Justin.* Tryph. XXIX. XXXII. XXXIII. — *Iren.* II, 30. n. 6. — *Theoph.* Autolyc. II, 9. 33. 34. — *Tert.* adv. Marc. III, 3. Jud. c. I. Hermog. XXIX. — *Orig.* Cels. V, 60. — *Hippol.* adv. Jud. II. adv. Noct. XI. — *Eus.* Dem. Evang. I, 4. 6. II, 1. III. Procem.

(3) *Justin.* Tryph. CXIX. — *Iren.* III, 11. — *Theoph.* Autol. III, 12. — *Tert.* Pud. XIX. — *Orig.* Princ. præf. et IV, 1. — *Eus.* Theoph. l. II. fragm. III. (*Mai.* I, 116.) in Luc. XIV, 18. — *Sever.* (Gabal.) Hom. I, 11.

tante (1) aussi bien que la restauration des livres saints par Esdras (2) n'ont été accomplies, que par voie d'inspiration divine.

On donne comme preuve de l'inspiration de l'Écriture, tantôt la sublime élévation des choses qu'elle renferme (3), tantôt l'accomplissement des prophéties qui y sont contenues (4), tantôt la vertu qu'elle a pour sanctifier les âmes, pour les convertir (5), et pour y exciter des sentiments de piété (6); mais on s'appuie plus particulièrement sur le témoignage et sur la tradition de l'Église. Aussi a-t-on droit de s'étonner que Junilius (7), dans son Exposition des preuves

(1) *Justin.* Coh. ad Græc. XIII. — *Iren.* III, 21. n. 2. 3. — *Clem.* Strom. I, 22. — *Tert.* Apol. XVIII. — *Eus.* Hist. Eccl. V, 8. VII, 31. Præp. Evang. V, 1. XIII, 7. — *Cyr.* Cat. IV. n. 34. — *Aug.* Civ. Dei II, 15. Doct. Christ. II, 15. n. 22.

(2) *Iren.* III, 21. — *Clem.* Strom. I, 22. — *Orig.* Select. in Jes. Nave VI, 20. — *Tert.* Cult. fœm. III. — *Optat.* Schism. Donat. VII. — *Aug.* Mirabb. sacr. Script. l. II. — *Chrys.* in Heb. Hom. VIII.

(3) (Pseudo-) *Justin.* Coh. XIII. — *Tert.* Anim. XXVIII.

(4) *Tert.* Apol. XX. adv. Jud. c. XI.

(5) *Clem.* Coh. VII. — *Orig.* Princ. IV, 7.

(6) *Orig.* Princ. IV, 7.

(7) D. Unde probamus libros religionis nostræ divina esse inspiratione conscriptos? M. Ex multis : quorum primum est, ipsius scripturæ veritas; deinde, ordo rerum, consonantia præceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et prædicantium qualitas : quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia, nonnisi divino repleti spiritu tradidissent. Tum prædicationis virtus, quam dum prædicaretur (licet a paucis despectis) obtinuit. Accedunt his testificatio contrariorum, ut sibyllarum vel phi-

qui établissent l'inspiration de l'Écriture, ait omis de signaler cette dernière raison de l'admettre; comme il est étonnant d'autre part que, chez les protestants, qui n'ont d'abord appuyé leur foi à cette inspiration que sur la forme ou sur le contenu de l'Écriture, ou bien encore sur la vertu qu'elle a d'exciter la piété et de faire naître des sentiments religieux dans l'âme de ceux qui la lisent, on en soit venu plus tard à reconnaître la haute importance de la preuve historique (1).

Les deux Testaments sont l'œuvre du même esprit (2); on en trouve la preuve dans l'accord de l'un et de l'autre, et dans l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament rapporté dans le Nouveau (3). On signale, d'ailleurs, comme ayant rejeté l'Ancien Testament, les Valentiniens (4), les Marcionites (5),

losophorum; expulsio adversariorum, utilitas consequentium, exitus eorum, quæ per acceptationes et figuras et prædictiones prædicta sunt, ad postremum miracula jugiter facta, donec scriptura ipsa susciperetur a gentibus : de qua hoc nunc ad proximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. De partibus div. legis l. II. c. XXIX.

(1) Cfr. *Augusti* Essai d'une Introduction à l'hist. du dogme. ch. III. § 25. p. 161.

(2) *Iren.* IV, 2. n. 3. 9. n. 1 sq. 10. n. 1. 2. — *Theoph.* Autol. III, 12. — *Clem.* Pæd. III, 12. — *Orig.* Princ. procem. IV, 6. — *Tert.* Marc. I, 19 sq. — *Novat.* Trin. XXIX. — *Aug.* Civ. Dei XI, 3. — *Sever.* (Gabal.) Hom. IV. ed. *Auch.*

(3) *Iren.* III, 10. IV, 9. 10 sq.

(4) *Iren.* III, 2.

(5) *Iren.* I, 27. n. 1 sq. — *Tert.* Marc. I, 10. — *Theod.* Hæret. Fab. V. 16. — *Epiph.* Hæres. XLII.

Apelles (1) les Manichéens (2) et, plus tard, les Albigeois (3) et les Cathares (4), leurs représentants au moyen âge.

Quant au caractère propre de l'état d'inspiration, il est envisagé d'une manière fort différente, les uns le considérant comme un état purement passif (5), dont ils n'excluent cependant ni l'activité propre ni la conscience de soi-même (les Montanistes seuls (6) sont tombés dans cet excès); les autres, laissant au sujet qui reçoit l'inspiration une large part d'action personnelle (7), sans aller pourtant aussi loin que Théodore

(1) *Tert.* Præscr. LI. — *Orig.* Cels. v, 54. — *Eus.* Hist. Eccl. v, 13.

(2) *Aug.* Faust. XXII, 2. XXVIII, 2. — *Archel.* Act. x. XI. XIII. — *Cyr.* Cat. VI, 27. — *Tit. Bost.* adv. Man. III, 1 sq.

(3) *Conc. Lumb.* (1165).

(4) *Bonacurs.* Vit. Hæret. prolog.

(5) *Justin.* Coh. VIII. — *Theoph.* Autol. II, 9. — *Athenag.* leg. VII. — *Hippolyt.* Christ. et Antichr. n. 2. cont. Noet. c. XI. — *Eus.* In Ps. LXIV, 3. — *Chrys.* in Gen. Hom. III. n. 2.

(6) *Tert.* In spiritu constitutus homo necesse est, ut excidat sensu... de quo inter nos et psychicos quæstio est. Marc. IV, 22. Prophetes, id est, non de suis sensibus. Marc. I, 21. — *Miltiad.* Ἀποδείκνυσι περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. v, 17.) Un anonyme. Ἀλλ' ὅγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει· ᾧ ἕπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία. cont. Cataphryg. l. III. frag. (ap. *Eus.* ibid.) — Cfr. ce qui est rapporté des oracles du paganisme; voy. surtout ce que *Virgile* dit de la sibylle, et *Platon* de l'inspiration, dans Ion.

(7) *Orig.* Cels. VII, 4. — *Chrys.* est du même avis. — *Hier.* Nec mirum si apostolus, ut homo et adhuc vasculo clausus carnis, semel hoc fuerit locutus. In Gal. v, 12. — *Aug.* Audeo dicere, forsitan neque Joannes dixit, ut est, sed ut potuit, quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen ut homo. In Joan. Tract. I, n. 1.

de Mopsueste, qui abaisse l'Écriture sainte au niveau d'une œuvre purement humaine (1).

Si dans l'antiquité quelques Pères semblent étendre l'inspiration jusqu'aux mots (2), d'autres sont d'un sentiment contraire (3), et c'est cette dernière opinion qui paraît prévaloir au moyen âge. L'Église catholique laisse généralement la plus grande liberté sur ce point, comme on en trouve plus tard une preuve frappante dans les thèses des théologiens de Louvain de 1586 (d'*Argentré* T. III. P. II. p. 125) et dans la *Regula fidei* de Holden; au contraire, les Luthériens (4) et les Calvinistes (5), ceux de la Suisse particulièrement, considèrent l'inspiration verbale comme une question vitale; et ils ont raison à leur point de vue: puisque autrement il leur faudrait sacrifier cette théorie de la perfection absolue et exclusive de l'Écriture, laquelle est le seul moyen d'échapper à la nécessité de la tradition et de l'enseignement oral.

2. Dès l'origine du christianisme, l'Écriture, et en particulier les Évangiles (6), sont considérés comme la source principale de la foi et comme le

(1) *C. CP.* 553. sess. IV. *Cosm. Indicopl.* suit à peu près le sentiment de *Theod. de Mopsueste.*—Cfr. *Semler.* Sel. capit. I, 423.

(2) *Iren.* III, 16. — *Clem.* Coh. IX. — *Eus.* In Ps. XXXIII, 1. —*Chrys.* in Gen. Hom. III. n. 1. 2.

(3) *Hier.* in Gal. V, 12. — *Aug.* in Joan. Tract. I. n. 1.

(4) Voy. *Gerhard, Calov, Hollaz, Quenstedt, Buddeus.*

(5) La dispute sur les points-voyelles se rattache à cette question.

(6) *Iren.* Στῦλος δὲ καὶ στήριγμα Ἐκκλησίας τὸ Εὐαγγέλιον, καὶ πνεῦμα ζωῆς. III, 11. n. 8.

criterium de la vérité (1); c'est pour cela que dans les conciles on place sur un trône le livre des Évangiles, comme pour l'établir président de l'assemblée (2); mais l'antiquité ne désigne nulle part l'Écriture comme étant l'unique fondement de la foi (3), et personne, dans ces premiers temps, ne songe à lui attribuer une autorité exclusive.

On convient généralement qu'elle n'est pas suffisamment claire par elle-même (4); cet aveu, les Juifs

(1) *Iren.* III, 5. n. 1. 21. n. 3. — *Justin.* Tryph. LXXXV. — *Tert.* Jejun. X. Prax. V. — *Clem.* Strom. VI, 11. VII, 16. —*Orig.* Lev. Hom. VII. n. 6.—*Hippolyt.* c. Noet. n. IX. Christ. et Antichr. c. 1. — *Cyr.* Cat. IV, 12. — *Tit. Bost.* cont. Manich. I, 2. — *Bas.* Epl. CCLXIII. n. 4. — *Hil.* Syn. n. 19. — *Chrys.* in II Cor. VI. Hom. XIII. Hom. in illud hoc scitot. n. 3. — *Aug.* Doct. chr. I, 38. n. 41. Civ. Dei I, 37. XI, 3.

(2) *C. Eph.* Act. I.—*C. Chalc.* Act. IV.—*C. CP.* Act. VII. — Cfr. *Martene* Ant. Eccl. Rit. III, 1. On le fait aussi dans les discussions particulières. — *Aug.* Epl. XLIV.

(3) *Iren.* Quid autem, si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi Traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? III, 4. n. 1. Cui ordinationi assentiunt multæ gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. n. 2. Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt, quantum autem ad sententiam et consuetudinem et conversationem, propter fidem sapientissimi sunt. Ibid.

(4) *Justin.* Tryph. XXIX. XXX. c. — *Iren.* I, 3. n. 6. II, 28. n. 3. — *Clem.* Strom. VI, 15. — *Orig.* Princ. IV. n. 10. in Exod. Hom. XII, 4. in Num. Hom. XXVII, 1. in Ps. I, 1. n. 1, 4. Epl. ad Greg. n. 3. Strom. X (ap. *Hier.* ad Gal. III, 5). — *Hil.* In Ps. n. 5. 6.

l'avaient fait avant les Chrétiens (1). On admet également que l'Écriture doit être interprétée, non point d'après le sens privé, mais d'après la règle de la foi, c'est-à-dire d'après la Tradition (2). Lors donc que les Pères excitent les fidèles à lire l'Écriture, ils ne manquent pas de faire observer que cette lecture doit être faite sous la direction de l'autorité ecclésiastique (3), à cause du danger qu'elle présenterait sans cela à ceux qui ont peu d'instruction (4); c'est en effet la fausse interprétation de l'Écriture qu'ils considèrent comme la source principale des hérésies (5).

Les Réformateurs sont les premiers qui aient prétendu que l'Écriture suffit pour la connaissance de la doctrine (6), qu'elle est claire par elle-même (7), et qu'elle est la seule règle de la foi (8). Schwenkfeld, en opposition avec les autres, qui la considèrent comme

(1) *Orig.* In Ps. T. I. n. 3.

(2) *Clem.* Strom. VI, 15.

(3) *Iren.* Omnis sermo ei constabit, si et Scripturas diligenter legerit apud eos, qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus. adv. Hær. IV, 32. n. 1. Cf IV, 26. n. 2. 5.

(4) *Orig.* adv. Cels. I, 48. Strom. X. cit. (ap. *Hier.* in Gal. III, 5).

(5) *Iren.* V, 13. n. 2. 21. n. 2. — *Aug.* Fid. et opp. c. IV. n. 5.

(6) *Conf. Helv.* I. c. I. II. c. I.

(7) *C. Helv.* I. c. I. — *Luther.* de serv. arbitr. n. 192. — *Zwingli* De la clarté de la parole de Dieu.

(8) *Artic. Smalcald.* P. II. Art. II. — *Form. concord.* P. I. n. I. VI. VII. — *Conf. Helv.* I. c. II. — *Zwingli* OEuvres allemandes. Part. I. p. 149.

étant elle-même la parole de Dieu (1), prétend que la parole de Dieu y est, il est vrai, contenue (2), mais qu'elle doit en être dégagée par l'exégèse. Quant à l'autorité qui doit interpréter l'Écriture, c'est, pour les Réformateurs, tantôt l'Écriture elle-même (3), tantôt le sentiment intérieur (4) et la foi subjective (5).

L'autorité de l'Écriture a été niée par les Anabaptistes, qui mettaient au-dessus d'elle leurs propres inspirations (6), et par les *Libertins*, ou libres penseurs, qui en vinrent jusqu'à n'y voir qu'un tissu de fables et de chimères (7). On doit encore signaler comme ayant nié l'autorité de l'Écriture Spinoza, qui rejette l'inspiration (8), Thomas Hobbes, qui fait dépendre l'interprétation et la détermination de l'Écriture (9) de la volonté du prince; enfin Socin (10), qui n'accorde d'autorité qu'à la substance seule de l'Écriture.

3. Relativement au *canon* (11) et aux livres qui

(1) *Conf. Helv.* I. c. I. C'est aussi le sentiment des Luthériens.

(2) Circulaire XXXIII. LXXIV. et souvent ailleurs.

(3) *Conf. Helv.* II. c. II. — *Zwingli.* De la clarté de la parole de Dieu.

(4) *Zwingli.* Réponse à Valentin Compar. De la clarté de la parole de Dieu.

(5) *Zwingli.* Rép. au serm. de Luther contre les visionnaires.

(6) *Zwingli* Elenchus. adv. Catabapt.

(7) *Calvin.* Brev. instruct. adv. Anabapt. præf. Brevis instruct. adv. Libertin. c. IX. Div. Inst. I, 9.

(8) Tract. theol. politic. c. VIII.

(9) Leviath. P. III. c. XXXIII.

(10) De auctor. S. Script. in Bibl. FF. Pol. I, 263 sq. — *Catech. Racov.* c. I.

(11) Κανών Catalogue des livres saints. *Soc.* I. 17. (comme

doivent y être admis (1), on trouve dans les temps les plus anciens des différences de plusieurs sortes dans les différents auteurs et dans les diverses églises particulières, qui essayèrent de distinguer et de rassembler les livres auxquels on doit exclusivement attribuer une origine et une autorité divines.

Relativement aux livres de l'Ancien Testament, on remarque chez les plus anciens écrivains une différence déjà connue chez les Juifs; les uns admettent avec Méliton (2) le canon palestinien, où ne se trouvent compris que les livres écrits en hébreu (3); les autres, le canon alexandrin, qui comprend en outre les livres composés en grec (4); c'est pour

aussi Tableau nominal des clercs. *C. Nic.* c. XVI. XVII. (*Suicer.* hoc verb. n. v.) ou bien, *Règle* prescrite aux clercs par l'Église. *Eus.* Hist. Eccl. VI, 25.) — Canon Scripturarum *Aug.* Serm. CCCXV. n. I. — Cfr. Act. cum Felic. Manich. II, 6. adv. Faust. XXII, 79.

(1) Ἐνδιαθηκὰ *Orig.* Orat. n. 14. — Δεδογμένα εἶναι θεῖα *Orig.* Cels. V, 55. — Βιβλία κανονιζόμενα *Ath.* Epl. ad Rufin. — Ὡρισμένα καὶ κανονισμένα βιβλία (Pseudo-) *Ath.* Synops. — Κανονικὰ βιβλία *C. Laod.* c. LIX. — Literæ canonicæ *Aug.* Faust. XXIII, 9. — Liber canonicus *Aug.* Serm. CCCXXV. n. I. — Dans un sens plus large κανονικὸς dans *Orig.* Prol. in Cantic. in Matth. Comm. ser. n. 46. libri canonizati, scripturæ canonizatæ. Ibid. n. 28. Κανὼν, dans le même sens in Jos. Hom. II. n. I.

(2) *Melito* (Sard.) ap. *Eus.* IV, 25. Toutefois le livre d'Esther et celui de Néhémie manquent dans le canon de Méliton.

(3) (Pseudo-) *Athan. Greg. Naz. Epiph. Hilar. Rufin. Hier. C. Laod.* c. LIX.

(4) *Iren. Clem. Alex. Orig. Tert. Cyp.* dont les témoignages sont rapportés dans *Jahn.* Introduct. Part. I. et dans *Münscher* Histoire des dogmes chrétiens. Part. I. p. 241 sq.

celui-ci que l'Église s'est déclarée lorsqu'elle a plus tard déterminé d'une manière définitive le canon des Écritures (1).

On trouve aussi quelque incertitude dans les premiers temps relativement au canon du Nouveau Testament. Eusèbe, dans le canon qu'il nous a transmis (Hist. Eccl. III. 24), partage les livres saints du Nouveau Testament en livres admis par tous (ὁμολογούμενα) et livres que tous n'admettent pas (ἀντιλεγόμενα); il met dans cette dernière classe l'épître de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean. Il désigne comme apocryphes (νόθα) ceux dont il est démontré que les apôtres ne sont pas les auteurs; il met dans cette classe les actes de saint Paul (*acta Pauli*), le pasteur d'Hermas, l'apocalypse de saint Pierre, l'épître de saint Barnabé, le livre intitulé διδαχαί ou constitutions apostoliques, et l'évangile des Hébreux; et il fait observer que plusieurs y comprennent aussi l'apocalypse de saint Jean. Ceux qui ne sont pas seulement apocryphes, mais qui renferment des puérilités ou des impiétés, forment une classe à part, celle des ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ; Eusèbe range dans cette dernière catégorie l'évangile de saint Pierre, celui de saint Thomas, celui de saint Matthias, les actes de saint André, ceux de saint Jean et ceux des autres apôtres.

Peu à peu nous voyons les livres contestés (ἀντιλεγόμενα) de la classification d'Eusèbe se ranger

(1) *C. Hippon.* 393. — *C. Carthag.* 397. 419. — *C. Rom.* 494. — *Aug.* Doct. christ. II, 8. — *Innoc.* Epl. ad Exup.

au nombre des livres reconnus, et prendre place dans le canon. Saint Athanase (1) et saint Epiphane (Hær. LXXVI) les y admettent. Tous, à l'exception de l'Apocalypse, sont cités comme canoniques dans saint Cyrille (Cat. IV, n. 33. ch. XV, n. 13,16), dans saint Grégoire de Nazianze (Carm. XXXIII), dans les Constitutions apostoliques (LXXXV) et dans le célèbre canon de Laodicée (LIX).

Cependant il se rencontre encore des oppositions isolées contre les autres livres de la classe des ἀντιλεγόμενα. Les Iambes à Seleucus, attribués tantôt à saint Grégoire de Nazianze, tantôt à saint Amphilogue d'Icone (*Greg. Naz.* Opp. T. II. p. 165 et *Gall.* Bibl. PP. T. VI) disent que plusieurs n'admettent point dans le canon la seconde épître de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean, ni l'épître de saint Jude, ni même l'épître aux Hébreux, et que la plupart rejettent l'Apocalypse. Didyme d'Alexandrie regarde aussi la seconde épître de saint Pierre comme non canonique (Enar. in II Petr.), et Théodore de Mopsueste n'est pas favorable à l'épître de saint Jacques. La version syriaque ne reconnaît parmi les épîtres canoniques que la première de saint Jean, la première de saint Pierre et celle de saint Jacques. On remarque dans l'Église latine une forte prévention contre l'épître aux Hébreux, depuis le moment où le Montanisme commence à se produire; comme dans l'Église grecque, on voit l'autorité de l'Apocalypse de

(1) Epl. de paschate T. I. P. II. p. 767. ed. *Montfauc.* — (Pseudo-) *Ath.* in Synops. ibid. T. II. p. 95.

plus en plus méconnue depuis l'abus qu'en ont fait les Millénaires.

L'Église cependant, s'élevant à la fin contre les préférences particulières et contre les caprices de la critique, et voulant fixer définitivement le canon des Écritures, en vient à reconnaître solennellement dans plusieurs conciles les livres deutérocanoniques de l'Ancien aussi bien que du Nouveau Testament (1). Ce canon, confirmé de plus en plus pendant le IVe siècle, réunit les suffrages des siècles suivants, sauf quelques rares exceptions qu'il faut expliquer par l'influence de saint Jérôme.

L'opposition élevée par les protestants contre les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, et aussi, quoique avec moins de fermeté et d'animosité, contre les livres deutérocanoniques du Nouveau Testament, et contre quelques parties séparées de l'un et de l'autre, a déterminé le concile de Trente à reproduire le canon du IVe siècle (2) pour le maintenir dans son intégrité.

On ne saurait nier d'ailleurs que l'aversion des réformateurs pour les livres deutérocanoniques ne repose en grande partie, et peut-être principalement, sur des raisons purement dogmatiques. Ce sont aussi des raisons dogmatiques qui ont fait rejeter dans les

(1) *C. Carthag.* (III. 379) c. XLVII. — *C. Hippon.* (393) c. XIII. — *C. Carth.* (419).—*C. Rom.* sub Gelas. (494).—*Innoc.* Epl. ad Exup. (405). — *Aug.* Doct. christ. II, 8. n. 12. 13.

(2) *Pallavicini* a démontré contre *Sarpi* que la décision du concile de Trente sur le canon des Écritures, n'introduit aucune nouveauté.

temps plus modernes tel ou tel des livres protocanoniques, la critique n'ayant été employée qu'à éliminer ce que la dogmatique rationaliste avait par avance déclaré nécessaire de retrancher et de proscrire. Que si de notre temps plusieurs consentent volontiers à recevoir des écrits apostoliques jadis vivement contestés, cela vient parfois de ce que, ne reconnaissant plus l'obligation de se soumettre à l'autorité de la parole des apôtres, on n'a plus aucune raison de refuser aux anciens monuments du christianisme leur incontestable valeur.

CHAPITRE VI.

LA TRADITION.

SOMMAIRE.

1. Autorité de la tradition. — 2. Sources de la tradition. — 3. Adversaires de la tradition. — 4. Autorité des conciles.

1. A côté de l'autorité de l'Écriture, se trouve établie dès l'origine dans l'Église l'autorité de la tradition (1). Tous les Pères s'accordent à en reconnaître le principe. Saint Irénée fait, contre les Gnostiques, cette remarque pleine de justesse : « Eh quoi ! « si les apôtres ne nous eussent rien laissé par écrit, « ne faudrait-il pas suivre la tradition telle qu'ils « l'ont communiquée à ceux à qui ils ont confié les « églises ? C'est la voie que suivent beaucoup de « peuples barbares qui croient en Jésus-Christ sans le « secours de l'Écriture, parce que les préceptes du sa- « lut ont été écrits dans leur cœur par l'Esprit Saint,

(1) *Polyc.* πίστις δοθεῖσα ad Phil. n. III. IV. — λόγος παραδοθεὶς ibid. VII. — Traditio Apostolorum. *Iren.* III, 3. n. I. — Vetus traditio IV, I. I. — παράδοσις τοῦ Κυρίου *Clem.* Strom. VII, 17. — ἁγίαι παραδόσεις ibid. 18. — Christianæ traditiones *Tert.* Pudic. I. — Divina traditio *Lact.* Div. Inst. VII, 8. — Ecclesiastica traditio, prædicatio *Orig.* Princ. præf. — Traditiones christianæ *Tert.* Præscr. XIX. La tradition embrasse l'histoire, le dogme, la liturgie et la discipline. Les traditions perverses (perversæ traditiones) sont opposées à la tradition chrétienne par *Tert.* Pœn. VII. — Catholica disciplina *Mar. Vict.* in Phil. II, 8.

« et qu'ils conservent soigneusement l'ancienne tradi-
« tion... Ces peuples qui ont ainsi reçu la foi sans
« l'Écriture sont appelés barbares, il est vrai, si nous
« comparons leur langue à la nôtre; mais ils sont par
« la foi pleins de sagesse en tout ce qui touche aux sen-
« timents, aux pensées et à la conduite. » (Adv. Hær. III. 4. p. II. 2.) On pourrait ajouter à ce passage une foule d'autres témoignages du même Père, si cela était nécessaire, et que la pensée du saint docteur sur l'autorité de la tradition ne fût pas assez connue.

Saint Irénée, du reste, est bien loin d'être le seul Père qui professe en faveur de la tradition cette haute et sainte estime. Sa croyance à cet égard est celle de tous les plus anciens docteurs, quelles que soient leur tendance et l'école à laquelle ils se rattachent. Africains, Égyptiens, Asiatiques, tous professent les mêmes principes (1). La tradition appartient comme l'Écriture à l'ensemble de la vérité chrétienne (2); elle est la voie royale (βασιλικὴ ὁδὸς) (*Greg. Naz.* or. XLII), la clef du royaume céleste (*Clem.* Str. VII. 16). C'est elle qui conserve le canon des Écritures (3) et qui en fixe l'interprétation (4); c'est par elle que doivent être décidées les questions

(1) *Clem.* Strom. VII, 17. 18. — *Orig.* Princ. præf. n. 2. — *Tert.* Cor. mil. III. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. VIII, 37. — *Bas.* Sp. S. XXIX. n. 1.

(2) *Tert.* Veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. Præscr. XIX.

(3) *Orig.* ap. *Eus.* VI, 25. — *Tert.* Præscr. XXXVI. Marc. IV, 15. — *Pudic.* X. — *Aug.* Civ. Dei XV, 23. n. 4.

(4) *Orig.* Princ. IV, 9. in Ps. XXXVI. Hom. IV. 1. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. X, 42.

qui s'élèvent sur le dogme (1), sur la liturgie, et sur la discipline (2); c'est elle qui confond les hérétiques (3), et qui établit solidement la foi en un seul Dieu (4) en trois personnes (5), et en Jésus-Christ fils unique de Dieu (6). S'attacher à la tradition, c'est le caractère du chrétien (7). Saint Ignace exhorte les chrétiens d'Asie à garder la tradition (8); Hégésippe entreprend des voyages pour s'en enquérir (9); Papias (10), Pantène (11), Clément d'Alexandrie (Str. I. 1), travaillent à la déterminer exactement et à la fixer par écrit. C'est par la tradition que saint Polycarpe convertit à Rome, sous le pontificat d'Anicet, un grand nom-

(1) *Iren.* III, 4. n. 1. 2. — *Bas.* Sp. S. c. XXVII. n. 66.

(2) *Tert.* Cor. mil. III. — *Cyp.* Epl. LXIII. — *Bas.* Sp. S. c. XXVII. — *Polycr.* (Eph.) Οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ Πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον· μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες. Epl. ad Victor. (ap. *Eus.* v, 24.)

(3) *Tert.* Præscr. c. XXXVII.

(4) *Bas.* Spir. S. c. x. n. 26.

(5) *Bas.* Sp. S. c. XXVII. n. 67. — *Mar. Vict.* in Phil. II, 8.

(6) *Bas.* adv. Eun. l. I. n. 4. 5.

(7) *Tert.* Si apostolicus, cum Apostolis senti; si tantum christianus es, crede quod traditum est. Si nihil istorum es, merito dixerim, morere. Carn. Christi c. II.

(8) *Eus.* Hist. Eccl. III, 39.

(9) *Eus.* Hist. Eccl. IV, 22.

(10) *Eus.* Hist. Eccl. III, 39. Papias dit de lui-même : Οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν (ἔχαιρον), ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Orat. dominic. expos. procem. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. III, 39.)

(11) *Eus.* Hist. Eccl. v, 11.

bre de Valentiniens, de Marcionites et d'autres hérétiques (*Iren.* III. 3. n. 4). C'est par elle que saint Irénée et Tertullien combattent les Gnostiques. C'est à elle que Tertullien en appelle pour démontrer la nature vraiment divine du Créateur du monde (1); saint Cyprien, pour établir l'unité et la catholicité de l'Église (2); le pape saint Étienne, pour prouver la validité du baptême conféré par les hérétiques (3). C'est par elle que, dans son livre du *Labyrinthe*, Caïus établit la divinité de Jésus-Christ contre les Théodotiens (4). C'est elle qui fournit à saint Athanase des armes victorieuses contre les Ariens (5). Dans les temps qui suivent, le principe de la tradition continue sans interruption d'être reconnu et appliqué, et même il l'est dans une plus large mesure.

La distinction entre les traditions vraiment apostoliques et celles qui ne viennent pas des apôtres, entre les traditions purement locales et celles de l'Église universelle, apparaît rigoureusement définie dans les controverses relatives à la célébration de la Pâque et à la réitération du baptême; de même que la distinction entre les traditions purement humaines et fausses et la tradition divine et vraie, avait été déjà établie dans la polémique contre les païens, auxquels les Apologistes reprochaient (6) comme une

(1) Adv. Marc. I, 21.
(2) *Cyp.* Epl. ad Cornel. XLII.
(3) *Cyp.* Epl. LXXIV. — Cfr. *Eus.* Hist. Eccl. VII, 3.
(4) *Eus.* Hist. Eccl. V, 28. (cfr. *Phot.* cod. XLVIII.)
(5) Adv. Ar. or. II. n. 40. ad. Serap. Epl. IV. c. XXXVIII.
(6) *Tert.* Apol. VI. XIX. — *Arnob.* II, 66. — *Lact.* Div. Inst. II, 7. V, 19. — *Eus.* Præp. Evang. I, I.

absurdité, de tenir à leur foi, par le motif qu'elle leur avait été transmise, le temps ne pouvant rendre aucune tradition bonne et vraie, abstraction faite de son origine et de sa valeur intrinsèque. La même distinction se reproduit dans la réprobation dont les Pères flétrissent les traditions apocryphes des Gnostiques et des hérétiques quels qu'ils soient (1). Saint Irénée, entre autres, s'élève avec une solennelle énergie contre une sorte de tradition mystique dont les Gnostiques aimaient à se prévaloir (III. 2. n. 1. sq.; 3. n. 1. sq.).

2. Ce sont les apôtres (2) que l'on considère comme les premiers représentants de la tradition ; de même que l'on voit dans les églises apostoliques (3), dans celle de Rome, avant toutes les autres (4), et en général dans l'Église catholique (5), les colonnes toujours fermes qui la soutiennent. On considère comme en étant les gardiens fidèles les évêques dans leur succession légitime (6), et spécialement les évêques de Rome (7),

(1) Ces fausses traditions ont été déposées dans une foule d'écrits pseudonymes, que l'on trouve réunis dans *Fabric.* Cod. Pseudo-Epigr. N. T. 1713. Cod. apocr. N. T. 1719. — *Thilo* Cod. apocryph. N. T. T. I.

(2) *Iren.* II, 9. n. 1. III. Præf.

(3) *Iren.* III, 3. n. 1 sq. 4. n. 1. — *Orig.* in Matth. Comm. serm. n. 46. — *Tert.* Præscr. XXI. XXXV. Marc. I, 12. IV, 5.

(4) *Iren.* III, 3. n. 2. — *Tert.* Præscr. XXXVI.

(5) *Iren.* A quibus (Apostolis) Ecclesia accipiens (præconium), per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis. l. v. Præf. Cfr. III, 3. n. 3. 4. n. 1. 5. n. 1.

(6) *Heges.* ap. *Eus.* Hist. Eccl. IV, 22. — *Iren.* III, 3. n. 1-4. IV, 26. n. 2. 6. — *Tert.* Præscr. XXXII. — *Cyp.* Epl. XXVII.

(7) *Iren.* III, 3. n. 2. 3. — *Tert.* Præscr. XXXVI.

par la succession desquels la tradition a été conservée dans l'Église (1). On regarde comme guides et comme maîtres dans l'interprétation de la tradition des premiers âges ceux qui, ayant possédé la plénitude de la foi la plus pure et de la science la plus consommée, ont été nommés *Pères* à cause de leur âge et de leur autorité. C'est d'après leur témoignage, quand il est unanime, qu'il faut reconnaître et admettre le canon des Écritures (2), et les dogmes révélés (3).

Il faut considérer comme étant l'exposition abrégée de la tradition et, en même temps, une consécration solennelle du principe qui la fonde, les symboles (4), divers quant à la forme, identiques quant au fond, que nous ont transmis soit des docteurs isolés, soit des églises particulières (5); symboles auxquels les besoins propres de chaque époque ont fait

(1) *Iren.* Τῇ αὐτῇ τάξει, καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥτε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παράδοσις, καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς. III, 3. n. 3.

(2) *Athan.* Epl. pasch. — *Aug.* Civ. Dei XV, 23. n. 4. — *Theod.* in Cant. præf.

(3) *Bas.* adv. Eun. I, 4. 5. Epl. CCLXI. n. 3. — *Theod.* Epl. ad Joan. Antioch. — *Joan.* (Antioch.) Epl. ad Nestor. — *Leo* Epl. LXIX. LXXXII. — *Leont.* (Byz.) c. Monophys. — *Phot.* qu. ad Amphil. qu. CXCIX. n. 5.

(4) Σύμβολον veut dire signe, signe de reconnaissance. *Suicer.* h. v. — σύμβολον = pactum cum Deo *Facund.* (Herm.) Epl. in defens. trium capp. — πίστεως σύμβολον *C. Laod.* c. VII. — On le trouve remplacé par, regula fidei. *Tert.* Vel. virg. c. I. Præscr. XIII. Prax. II. — *Aug.* serm. LIX. n. I. CXXXVI. n. 2. de oct. Dulcit. qu. III. n. 4. de Symb. ad Catech. c. I.

(5) L'Église de Rome et l'Église d'Aquilée avaient chacune leur symbole propre. — *Rufin.* de Symb. — Le Symbole des apôtres avait été, selon une ancienne tradition, composé par

ajouter des développements, et qui expriment en une suite d'articles toujours plus rigoureusement définis la foi ancienne en opposition avec les erreurs qui se produisent (1).

C'est dans les décrets des conciles et dans les décisions doctrinales des souverains pontifes, que la tradition s'exprime d'une manière solennelle.

Le moyen âge tout entier vit immédiatement de la tradition telle qu'elle se trouve formulée dans les symboles et dans les conciles, et il est digne de remarque que souvent un seul Père, saint Augustin, saint Léon, saint Grégoire, etc., par exemple, semble alors la représenter tout entière, et qu'il suffit à tous les besoins de la démonstration.

3. Ce sont les Gnostiques qui ouvrent la série des adversaires de la tradition (2); après eux viennent les Théodotiens, les Ariens; puis les Eunomiens (3), les

les douze apôtres; et chacun d'eux en avait fait un article. — *Ambr.* de Elia et jejunio. — *Leo* Epist. ad Pulcher. — Le Symbole des apôtres, dans tout ce qu'il a d'essentiel, se trouve dans *Iren.* I, 10. II. I. — *Tert.* Vel. virg. c. I. Prax. c. II. — *Hippolyt.* adv. Noet. c. I. et in *Symb. Rom. Aquilej.* Celui que Tertullien expose au chap. XIII de son livre des Prescriptions, n'est pas le même.

(1) *Ambr.* Patripassiani cum emersissent, putaverunt etiam catholici in hac parte addendum invisibilem et impassibilem. Explic. Symb. ad initiand. (*Mai.* Coll. nov. VII. P. I. p. 156.) — Il en fut de même dans l'église d'Aquilée. *Rufin.* Comm. in Symb. — *Nicet.* (Aquil.) de ratione fidei (*Mai.* I. VII. 316).

(2) *Iren.* adv. Hær. III, 2.

(3) *Bas.* Sp. S. XXVII sq.

Aériens (1), les Pélagiens (2), et généralement tous les hérétiques des temps anciens.

Mais, en rejetant la tradition, les hérétiques ne rejettent pas pour cela, au moins d'une manière positive et explicite, le principe même de la tradition; ils ne veulent que substituer leur tradition particulière à la tradition universelle de l'Église, ou bien expliquer à leur manière l'objet même de la tradition; c'est ce que font les Gnostiques (3), les Théodotiens (4), les Eunomiens (5).

Quant aux hérétiques du moyen âge, Pétrobusiens, Vaudois (6), etc., et plus tard Wicleff et les Wiclefites, leur point de vue explique suffisamment comment ils en sont venus à proscrire entièrement la tradition. Ils échappaient ainsi à une puissance qui les aurait écrasés.

Les protestants ont attribué çà et là une grande importance à la tradition; ils l'ont même proclamée indispensable pour l'interprétation de l'Écriture (Chemnitz), et pour la démonstration de l'authenti-

(1) *Epiph.* Hær. LXXV.

(2) *Aug.* Nat. et grat. c. XXXIX.

(3) *Iren.* III, 2. n. I sq.

(4) *Eus.* Hist. Eccl. v, 28.

(5) *Bas.* adv. Eun. l. I. n. 4. 5. — *Eun.* Ἀναγκαῖον δὲ ἴσως τοὺς περὶ τούτων λόγους ποιουμένους, καὶ δόξης οἰκείας εὐθύνας ὑπέχοντας, μὴ ταῖς τῶν πολλῶν ἀμελῶς ἑαυτοὺς ἐκδιδόναι γνώμαις, τὴν δὲ κρατοῦσαν ἄνωθεν ἐκ τῶν πατέρων εὐσεβῆ παράδοσιν ὥσπερ τινα γνώμονα καὶ κανόνα προεκτιθεμένους ἀκριβεῖ τούτῳ συγχωρεῖν χρῆσθαι κριτηρίῳ πρὸς τὴν τῶν λεγομένων ἐπίκρισιν. Apolog. Prolog. in Basn. Thes. mon. T. I. p. 182.

(6) *Raynald.* ann. 1204. n. 64. — *Reiner.* adv. Waldens.

cité des livres saints (Augusti); mais ils lui ont accordé une autorité plutôt historique que dogmatique. Ils lui ont cependant aussi attribué quelque mesure d'autorité dogmatique, puisqu'ils rendent hommage dans leurs confessions de foi (1) aux anciens symboles, et qu'ils ont maintenu plusieurs points relatifs au dogme, à la morale ou à la liturgie, qui reposent uniquement sur une base traditionnelle, comme la légitimité et la nécessité du baptême donné aux enfants, la validité du baptême donné par les hérétiques, la forme du baptême et de l'Eucharistie (car, sans doute, on ne prétendra pas sérieusement que ces points puissent être connus avec certitude par l'Écriture); ajoutons-y l'abandon de la solennité du sabbat, de la cérémonie du lavement des pieds, et l'abolition du commandement fait par les apôtres, de s'abstenir du sang des animaux. Lessing, au grand déplaisir des protestants, a même essayé de montrer comment la certitude de l'Écriture dépend de celle de la tradition, et comment celle-ci doit avoir la priorité sur celle-là au double point de vue de l'origine et de la facilité avec laquelle elle peut être constatée.

L'autorité des Pères comme témoins de la tradition a été rejetée de la façon la plus formelle par les

(1) Le Symbole des apôtres, celui de Nicée, celui de Constantinople et celui de saint Athanase, sont reconnus par eux dans leurs confessions. — *Conf. Helv.* I. c. XI. — *Conf. Gall.* c. V. — *Conf. Angl.* Art. VIII. — *Conf. Bohem.* Art. II. III. — *Conf. Aug.* in *Form. conc.* P. I. de compendiar. regul. n. II. — *Conf. March.* Art. II.

Cathares (1), au moyen âge, et aussi par les Réformateurs du XVIe siècle (2). Ils ont été suivis en ce point par les théologiens protestants plus récents, au nombre desquels Daillé mérite d'être particulièment mentionné (3).

4. Que l'Église, pour garder intact le dépôt de la vérité, et pour opposer une barrière à l'invasion de l'erreur, puisse et doive employer les décisions solennelles, personne dans les temps anciens ni au moyen âge ne songe à le révoquer en doute. C'est dans les chefs de la hiérarchie et dans les conciles généraux qui les représentent, que réside le droit de formuler ces jugements, qui ont toujours été regardés comme les jugements mêmes de l'Esprit Saint (4).

La doctrine et la pratique de l'antiquité, fondée en ce point sur la nature des choses, réserve aux souverains pontifes le droit de convoquer les conciles, comme celui d'y présider et d'en confirmer les décisions. On voit pour la première fois au XVe siècle quelques théologiens se prononcer contre cette doctrine et

(1) *Bonacurs.* Manifest. hær. cathar. in *d'Achery* Spicil. T. I. p. 208.

(2) *Luther.* de serv. arbitr. adv. Erasm.

(3) De usu Patr. — Il vit se déclarer contre lui, outre plusieurs docteurs catholiques, un grand nombre de théologiens réformés, et particulièrement des théologiens anglicans *Hammond, Beveridge, Pearson, Bull, Boyle, Dodwell, Montaigne, Scrivener* et beaucoup d'autres.

(4) *Damas.* Epl. I. n. 2. — *Amphiloch.* Epl. Syn. — *Greg. Naz.* Or. XXI. — *Basil.* Epl. CXIV. — *Aug.* Epl. LIV. ad Januar. n. 1. — *Leo.* Epl. CLXII. ad Leon. Aug. — *Conc. Eph.* c. VII. (Cf. *Evagr.* I, 4.) — *C. Chalc.* Act. II. V. — *Constantin.* (imp.) Epl. ad Eccl. Alex. (ap. *Soc.* I, 9.)

faire du droit de convocation une attribution de la majesté impériale (1), puis de la puissance épiscopale (2).

Le principe de l'autorité de l'Église une fois établi, il en résulte cette conséquence nécessaire, qu'un point de doctrine réglé par une décision solennelle ne doit plus être mis en question, ni la décision elle-même devenir l'objet d'un nouvel examen (3); autrement, on s'engagerait dans des discussions interminables.

En acceptant les quatre premiers conciles généraux (4), et en proposant de remettre à un concile général le jugement de la controverse soulevée par eux (5), les Réformateurs se déclaraient d'accord sur ce point avec l'Église catholique : mais on ne saurait trouver étrange que d'un autre côté ils retirassent cet aveu (6); agir autrement, c'eût été, en effet, renoncer à la direction dans laquelle ils étaient engagés, pour revenir à l'Église catholique. Le synode de Dordrecht constitue d'ailleurs un retour inconséquent et inexplicable aux principes rejetés par la Réforme.

(1) *Henricus de Langenstein de Hassia* (vicecancell. Univ. Paris.) Consil. pacis c. VI. VII. — *Gerson*. de mod. uniend. et reform. Eccl. — *Pet. de Alliac.* de diffic. reform. in conc. univers. c. I.

(2) *Gerson*. de modis uniend. et reform. Eccles.

(3) *Gelas*. I. Epl. XI. ad Epp. Dardan. — *Leo*. Epl. XL. (*Bal.*) ad Marcian. Aug. c. II. XCIV. ad eumd. CLXII. ad Leon. Aug. c. II. CLXIV. ad Leon. c. I. Voyez encore les passages cités dans *Hincmar*. Prædest. XXXVII.

(4) *Conf. Helvet.* I. c. XI. — *Zwingli* Architeles. n. XLIII.

(5) *Conf. Aug*. Præf. ad Cæsar.

(6) *Calvin*. Inst. IV, 8. n. 1 sq. 9. n. 2. — *Luther*. Disput. de conc. auctor. (1530), prop. XII.

CHAPITRE VII.

L'HÉRÉSIE.

SOMMAIRE.

1. Notion de l'hérésie. — 2. Causes de l'hérésie. — 3. Caractère de l'hérésie et des hérétiques. — 4. Conséquences de l'hérésie.

1. L'*hérésie* est la négation d'un dogme (1); on appelle *hérétique* l'auteur de l'hérésie ou celui qui y adhère (2). Les désignations symboliques de l'hérésie dans l'antiquité sont le divorce (3), le larcin (4), la fausse monnaie (5).

2. Le principe formel de l'hérésie, c'est la conscience d'être en opposition avec la vérité (6); sa racine, c'est l'amour de soi sous toutes ses formes, l'orgueil et la cupidité (7), le dégoût de ce qui est

(1) Αἵρεσις. *Ignat.* Eph. vi. Trall. n. vi. — *Clem.* Str. i, 19. vii, 16. — *Tert.* Marc. iv, 4.

(2) *Orig.* In Ps. Hom. iii. n. 11. In Ps. xxv, 4.

(3) *Hegesipp.* ap. *Eus.* iii, 32. iv, 22. — *Clem.* Strom. vii, 16. — *Tert.* Præscr. xliv. — *Optat.* iv, 6. 8.

(4) *Clem.* Strom. vii, 16.

(5) *Orig.* in Ps. Hom. iii. n. 11. — *Synes.* Epl. iv. ad Presbyt. — *Cyr. Alex.* Dial. viii. de Incarn.

(6) *Aug.* de Bapt. cont. Don. v. 16. n. 23.

(7) *Clem.* Strom. vii, 16. — *Orig.* in Rom. l. ii. n. 6. — *Aug.* Util. cred. i. n. 1. et souvent ailleurs. — *Chrys.* in 1 Tit. Hom. ii. n. 1.

ancien (1), le mépris pour les chefs de l'Église (2), le vertige de l'indépendance (3), le dépit d'une déception dans l'espérance conçue d'arriver aux emplois ecclésiastiques (4), l'esprit de chicane (5), l'ardeur immodérée de l'âme (6), l'oubli de la disproportion des mystères divins avec notre intelligence finie (7), la fausse interprétation de l'Écriture (8), la fausse application de la sagesse de l'homme aux secrets de Dieu (9). L'hérésie tire sa puissance, comme le remarquent les Pères, des mêmes causes qui lui donnent naissance, de la faiblesse de la foi (*Tert.* Præscr. cap. II) et de l'orgueil de l'esprit (*Bas.* Sp. S. cap. XXIX, n. 77).

3. Les Pères comparent souvent l'hérésie au paganisme (10); l'un, en effet, nie Jésus-Christ, l'autre nie sa doctrine et son Église : aussi, refusent-ils à l'hérétique le nom de chrétien, et infligent-ils à l'hérésie la note infamante de négation du christianisme, et d'anti-christianisme (11); du reste, ils reprochent

(1) *Bas.* Sp. S. c. VII.
(2) *Iren.* V, 20. n. 2.
(3) *Isid.* l. IV. Epl. LV-LVII.
(4) *Tert.* adv. Valent. IV.
(5) *Aug.* vera Rel. c. V. n. 9. — Civ. Dei XVIII, 51. n. I.
(6) *Greg. Naz.* Or. XXXII. — *Aug.* in Ps. CXXIV. n. 5.
(7) *Iren.* passim; et avec lui tous les Pères qui ont écrit contre les Ariens, et spécialement contre les Eunomiens.
(8) *Aug.* Fid. et opp. c. IV. n. V. — *Orig.* Strom. X. (ap. *Hier.* ad Gall. l. III. c. V.). — In Ps. XXXVI. Hom. IV. n. I.
(9) *Tert.* Præscr. VII. adv. Hermog. c. VIII.
(10) *Orig.* Judd. Hom. VIII, I. — *Chrys.* Homil. in illud : in qua potest. n. 5. — (Pseudo-) *Chrys.* Op. imp. Hom. IX. XIX.
(11) *Justin.* Apol. I, 26. Tryph. XXXV. XXXVI. LXXX. — *Tert.*

aux hérétiques d'emprunter leur nom plutôt à des hommes qu'à Jésus-Christ, de s'appeler, par exemple, Marcionites, Valentiniens, etc. (1).

Quant à la tactique des hérétiques, voici comment les Pères la caractérisent : ils affectent, disent-ils, de rester unis avec l'Église ; ils s'observent dans leur langage afin de séduire les ignorants (2) ; ils se plaignent qu'on les exclut de l'Église et qu'on les flétrit du nom d'hérétiques, bien que leur foi soit exactement la même que celle de l'Église (3) ; ou bien ils déclarent l'abandon de la foi commune bon et légitime, prétendant que l'unité de l'Église ne court pas en cela le moindre danger (*Tert.* Præscr. v) ; ou bien encore ils soutiennent explicitement que l'Église n'est point en possession de la vérité, soit parce que les apôtres ou n'ont point compris exactement la doctrine de Jésus-Christ (4), ou l'ont accommodée aux erreurs et aux préjugés des hommes (5), soit parce que l'Église n'a pas reçu la pure doctrine d'hommes qui fussent légitimement ou réellement revêtus du caractère d'apôtres (6) ; ou bien enfin ils

Carn. Christ. c. xv. Præscr. xxxvii. — *Cyp.* Epl. lii. — *Didym.* En. in 1. Joan. ii, 29. — *Lucif.* (Calar.) Pro S. Athan. i, 24.

(1) *Bas.* in Ps. xlviii. n. 5. — *Opt.* iii, 3. — *Aug.* vera Relig. c. v. n. 9. Les Ariens, au contraire, protestaient contre ce nom, que leur donnaient les catholiques. — *Ath.* Epl. encycl. ad Epp. Ægypt. et Lyb. n. 5.

(2) *Iren.* iii, 17. n. 4. — *Greg. Naz.* Epist. i. ad Cledonium. T. ii. — *Hil.* Syn. n. 20.

(3) *Iren.* iii, 15. n. 2.

(4) *Iren.* iii, 1. n. 1. — *Tert.* Præscr. xxii.

(5) *Iren.* iii, 5. n. 1. — *Tert.* Præscr. xxii.

(6) *Iren.* ii, 27. n. 2. iii, 13. n. 1. — *Tert.* Marc. iv, 3.

accusent l'Église elle-même de n'avoir point reçu la vraie doctrine apostolique (1) ou de l'avoir abandonnée dans la suite des âges (2), et prétendent que c'est à eux qu'il est réservé de faire rentrer la vérité dans ses droits (3).

Pleins de mépris pour la tradition, ils ne reçoivent et n'emploient eux-mêmes que des preuves tirées de l'Écriture (4), qu'ils n'admettent, du reste, que partiellement (5), et qu'ils interprètent tantôt uniquement d'après la lettre (6), tantôt en s'écartant du sens naturel, auquel ils font violence (7) par mille subtilités, qu'ils altèrent par des suppressions volontaires (8), qu'ils défigurent par des explications superficielles ou bizarres (9), contraires à la logique ou à l'histoire, qu'ils falsifient même par des transpositions étudiées,

(1) *Tert.* Præsc. xxvii. — *Bas.* Sp. S. c. vi. n. 13.

(2) *Orig.* Serm. comm. in Matth. n. 27. — *Eus.* Hist. Eccl. v, 28. — *Bas.* Sp. S. vi. n. 13.

(3) *Tert.* Præscr. xxix. Marc. i, 20. —(Pseudo-) *Orig.* rect. in Deum fid. sect. iii.— *Greg. Naz.* Epist. ii. ad Cled. adv. Apoll.

(4) *Iren.* v, 21. n. 2. — *Tert.* Præscr. xv.— *Ath.* Lit. encycl. ad Epp. Lyb. et Ægyp. n. 4.— *Bas.* Sp. S. c. x. n. 25.— *Greg. Naz.* Or. xxxi. — *Vincent. Lir.* Commonit. xxv.

(5) *Iren.* i, 27. n. 3. — *Clem.* Strom. vii, 16. — *Tert.* Marc. iv, 4. 5. Præscr. xxxviii. — *Dion.* (Corinth.) Epl. ad Soter. (ap. *Eus.* iv, 23.) — *Aug.* Epl. ccxxxvii. n. 2 sq.

(6) *Iren.* v, 13. n. 2. — (Pseudo-) *Orig.* rect. in Deum fid. sect. v. — *Sever.* (Gabal.) Hom. iii. ed. *Aucher.*

(7) *Iren.* v, 13. n. 5. — *Cajus* ap. *Eus.* Hist. Eccl. v, 28. — *Tert.* Hermog. xix. xxvii. — *Hil.* Trin. vi, 37.

(8) *Chrys.* in S. Phoc. M. n. 3.

(9) *Iren.* l. i. Proœm. n. i. 3. n. 6. 9. n. 3. — *Orig.* in Joan. T. x. n. 16. — *Chrys.* in illud Salutate Aquil. et Prisc. Hom. i. n. i. — *Aug.* Epl. ccxxxvii. n. 3.

par des divisions, des ponctuations, ou des accentuations habilement calculées (1). Ils y font ainsi entrer de force leur pensée (2), et parent leurs vaines imaginations de passages qu'ils lui empruntent, à peu près comme ceux qui, ayant à travailler un sujet, prennent çà et là dans Homère des fragments de vers dont ils ornent leur composition, pour faire croire que leurs idées appartiennent au poëte lui-même (*Saint Irénée*, I. IX. 4); ils sacrifient ainsi l'Écriture à leurs propres opinions, et ne craignent pas d'ailleurs de se servir de livres apocryphes (3), ou d'en composer eux-mêmes (4).

Quelquefois aussi, ils en appellent à la tradition contre l'Écriture; mais la tradition qu'ils invoquent n'est pas celle de l'Église; c'est la tradition qu'ils disent s'être conservée (5) dans leur école; proposant ainsi leurs inventions perverses à la place de la vérité, et donnant leur pensée personnelle comme règle de la foi (6).

Les Pères, de leur côté, ne cessent de faire remarquer tout ce qu'il y a d'indécis (7) et de vague (8)

(1) *Iren.* I, 8. n. 1. — *Clem.* Strom. III, 4. VII, 16. — *Phot.* ad Amph. qu. I. n. 32. 33.

(2) *Clem.* Strom. III, 16. — *Orig.* in Num. Hom. IX. n. 1. in Ez. Hom. II. n. 2. — *Athan.* Lit. encycl. ad Epp. Lyb. et Ægypt. n. 4. cont. Arian. Or. I. n. 1. — *Greg. M.* in Job. XVIII, 13. n. 20.

(3) *Orig.* in Matth. comm. Ser. n. 46.

(4) *Iren.* I, 20. n. 1.

(5) *Iren.* III, 2. n. 1-3.

(6) *Iren.* III, 2. n. 1.

(7) *Orig.* in Ez. Hom. II. n. 4. — *Eus.* in Ps. I, 1.

(8) *Iren.* V, 20. n. 1. 2. — *Epiph.* Hær. XXXI.

dans le caractère des hérétiques; ils font ressortir leurs divergences (1), leurs oppositions mutuelles (2); ils montrent qu'en adoptant pour devise : *cherchez* (3), eux-mêmes déclarent assez qu'ils ne sont pas en possession de la vérité; ils font voir, du reste, comment l'hérésie est indigente, étroite, de nature à ne séduire que des esprits faibles ou inconsidérés (4); comment les hérétiques, tout en faisant parade de sagesse, n'ont cependant ni des vues profondes ni une science véritable (5); la vraie science ne se trouvant que dans l'Église, et l'hérésie, qui n'est qu'une pure opinion, n'en possédant que l'apparence (6). Les églises des hérétiques sont, relativement à l'Église catholique, comme les ruches des guêpes par rapport à celles des abeilles (7).

4. Les conséquences fatales de l'hérésie sont, au sentiment des anciens docteurs, de compromettre aux yeux des infidèles la dignité du christianisme, d'empêcher les faibles de l'embrasser, de fournir aux méchants des prétextes de le calomnier (8). Mais ils

(1) *Iren.* III, 12. n. 7. V, 19. n. 2.

(2) *Iren.* I, 9. n. 5. 11. n. 1. — *Tert.* adv. Valent. c. IV.

(3) *Tert.* Præscr. IX. X. sur quoi il fait cette remarque : Nemo quærit, nisi qui non habuit, aut perdidit.

(4) *Athan.* adv. Apol. I, 1. — *Cyr.* in Amos. VI. 2.

(5) *Iren.* I, 10. n. 3. V, 19. n. 2.

(6) *Clem.* Καὶ δὴ τριῶν οὐσῶν διαθεσέων τῆς ψυχῆς ἀγνοίας, οἰήσεως, ἐπιστήμης, οἱ μὲν ἐν τῇ ἀγνοίᾳ, τὰ ἔθνη· οἱ δὲ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, ἡ Ἐκκλησία ἡ ἀλήθης· οἱ δὲ ἐν οἰήσει, οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις. Strom. VII, 16. T. 3. p. 528.

(7) *Tert.* Faciunt favos et vespæ, faciunt ecclesias et Marcionitæ. adv. Marc. IV, 5.

(8) *Aug.* Civ. Dei XVIII, 51. n. 2.

conviennent en même temps que, contre son intention, l'hérésie procure à l'Église des avantages incontestables; elle lui donne occasion de développer la lumière de la vérité, et entretient dans la science orthodoxe le mouvement, qui est le principe de la vie (1).

(1) *Orig.* Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset, et nullis intrinsecus hæreticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpeat, sed exercitiis elimetur. In Num. Hom. IX. n. 1. Ὡς γὰρ δόκιμος ἐν ἰατρικῇ, ὁ διὰ τὸ γυμνάσασθαι ἐν ποικίλαις αἱρέσεσι, καὶ εὐγνωμόνως ἐξητακέναι τὰς πλείονας ἑλομένος τὴν διαφέρουσαν· καὶ ὡς πάνυ προκόπτων ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ ἀπὸ τοῦ πλείονα ἐγνωκέναι ἐγγυμνασαμένος αὐτοῖς, καὶ τῷ κρατήσαντι προςθεμένος λόγῳ· οὕτως εἴποιμι ἂν καὶ τὸν ἐπιμελῶς ἐνιδόντα ταῖς Ἰουδαϊσμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ αἱρέσεσι, σοφώτατον χριστιανὸν γενέσθαι. *Cels.* III, 13. — *Aug.* Multa enim latebant in Scripturis; et cum præcisi essent hæretici, quæstionibus agitaverunt Ecclesiam Dei: aperta sunt quæ latebant. In Ps. LIV. En. n. 22. — Cfr. *Aug.* vera Relig. V. n. 10. — *Evagr.* Ἐξ ὧν γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ἀπεῤῥάγη τὰ μέλη, ἐκ τούτων τὰ ὄρθα καὶ ἀμώμητα πλέον ἀπεξέσθη τε καὶ ἀπετέθη δόγματα, καὶ πρὸς αὔξησιν καὶ τὴν ἐς οὐρανοὺς ἀνάβασιν ἡ Καθολικὴ καὶ Ἀποστολικὴ τοῦ Θεοῦ ἐλήλυθεν Ἐκκλησία. Hist. Eccl. I, 11.

SECONDE PARTIE.

DOGMATIQUE SPÉCIALE.

CHAPITRE PREMIER.

EXISTENCE DE DIEU. — ESSENCE ET ATTRIBUTS DE DIEU. — UNITÉ DE DIEU.

SOMMAIRE.

A. EXISTENCE DE DIEU.

1. Notion de Dieu. — 2. Dieu existe ; preuves de son existence. — 3. Nous pouvons connaître Dieu. — 4. Dieu est incompréhensible et ineffable.

B. ESSENCE ET ATTRIBUTS DE DIEU.

5. Essence de Dieu. — 6. Attributs de Dieu. — 7. Simplicité de Dieu. — 8. Immensité de Dieu. — 9. Toute-présence de Dieu. — 10. Éternité et indestructibilité de Dieu. — 11. Immutabilité de Dieu. — 12. Toute-science de Dieu. — 13. Volonté et liberté de Dieu. — 14. Puissance de Dieu. — 15. Sainteté, bonté et justice de Dieu.

C. UNITÉ DE DIEU.

16. Unité de Dieu. — 17. Dualisme. — 18. Panthéisme.

1. L'antiquité chrétienne définit Dieu, le très-grand (1), le très-bon (2), le très-beau (3), l'être par

(1) Summum magnum. Cfr. *Tert.* Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet : Deum summum esse magnum, in æternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine... summum magnum, et forma, et ratione, et vi, et potestate. Marc. 1, 3. Cfr. ibid. 4. 5 sq.

(2) *Bas.* Τὸ παντέλειον ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ Θεός. In Psalm. XXXIII, 7. — *Aug.* Hoc omnes Deum confitentur esse, quod omnibus rebus anteponunt. Civ. Dei 1, 7.

(3) *Greg. Naz.* Ἐκεῖνο πρῶτον ἐνθυμηθέντες, ὅτι κάλλιστον μὲν

excellence, *per eminentiam* (1), la cause de toutes choses (2); mais elle ne prétend pas donner par là une idée adéquate de la nature de Dieu; les Pères déclarent même expressément, que les termes employés pour désigner Dieu n'expriment qu'une vérité relative (3), et qu'une définition rigoureuse de Dieu est impossible (4), Dieu n'étant contenu dans aucun genre (5).

Le moyen-âge suit en ce point, comme en tous les autres, les traces de l'antiquité; et, pour prouver que Dieu ne saurait être défini, et que l'idée de Dieu ne renferme aucun élément générique, saint Thomas fait observer, que si Dieu pouvait être classé dans un genre, il y aurait par cela même quelque être

τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον Θεός. Or. VI, 12. — *Greg. Nyss.* Τὸ κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστι. Opif. Hom. c. XII. — *Hil.* Atque ita pulcherrimus Deus est confitendus : ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sentiendi. Trin. I, 7. — *Aug.* Quia omne pulchrum a summa pulchritudine est, quod Deus est. Lib. de divers. LXXXIII. qq. XLIV.

(1) Ὁ ὢν (celui qui est), par opposition à τὰ γινόμενα (ce qui arrive, ce qui est fait ou créé) appartient au langage de S. Jean, et en général, au langage biblique; τὸ ὄν, par opposition à τὰ ὄντα, au langage de Platon. — Cfr. *Justin.* Tryph. III.

(2) *Justin.* Τὸ κατὰ τὰ ὡαὐτὰ καὶ ςαύτως ἀεὶ ἔχον, καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δή ἐστιν ὁ Θεός. Tryph. III. — *Aug.* Doct. christ. I, 5.

(3) *Clem.* Str. V, 12.

(4) *Clem.* Str. V, 12. — *Honor.* (Augustod.) Cognit. ver. vitæ c. VIII. — *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. VII.

(5) *Clem.* Str. V, 12. — *Maxim.* Capp. theol. et œcum. c. I sq. — *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. V.

supérieur et antérieur à lui, en même temps qu'il faudrait le concevoir comme composé d'un genre et d'une différence (Summ. P. I. q. III. art. V).

Les anciens Pères disent de Dieu, qu'il est tout, substance, intelligence, vie, etc., et, d'un autre côté, et pour cela précisément, qu'il n'est rien, non pas en ce sens qu'il ne soit pas, mais en ce sens que, n'étant rien de ce que nous connaissons, il est en dehors et au-dessus de tout. Par les termes πανουσία, ὑπερουσία, ἀνουσία (1), ils veulent faire entendre que Dieu est infini, incomparable, et qu'on ne saurait lui appliquer ni les idées de l'esprit fini ni les expressions du langage humain; ils veulent exclure soigneusement toute idée qui tendrait à le limiter ou à le coordonner avec les êtres de la création.

2. La croyance à l'existence de Dieu est, dans l'esprit de tous les docteurs de l'Église, une vérité placée au-dessus des atteintes du doute, et qu'on ne saurait mettre en question. Les Apologistes chrétiens la présupposent dans les païens, par cela seul qu'ils

(1) *Justin.* Ἐπέκεινα πάσης οὐσίας. Tryph. IV. (expressions empruntées à *Platon*, Republ. II.) — *Pantæn.* Ὁ ὑπὲρ τὰ ὄντα. Fragm. in *Routh.* I, 340. — *Clem.* Strom. V, 12. — *Greg. Naz.* Or. VI. — *Mar. Vict.* Supra essentiam et supra vitam et supra existentiam Christus. Phil. II, 7. Ἀνύπαρκτος et ἀνούσιος et ἄζων... non per privationem, sed supralationem. c. Ar. IV, 23. — *Dion.* Αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ τὸ μὴ ὄν. Div. Nom. c. I. §. I. — Ὑπερούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνόητος, καὶ λόγος ἄῤῥητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία, καὶ ἀνωνυμία, κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα. ibid. (Cfr. *Plotin.* Enn. III. l. VIII. c. IX.). — *Alcuin.* Deum super omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem intelligentiam credimus esse. Fid. trin. II, 2. — *Scot.* (Erig.) Nihilum superessentiale. Div. Nat. III, 5.

sont hommes ; aussi ne songent-ils qu'à leur donner une idée de Dieu plus pure et plus complète, et à développer dans leur esprit toutes les conséquences de la vraie notion de Dieu. Ils assignent comme sources de la croyance en Dieu, l'idée de Dieu innée ou imprimée dans l'homme, dès l'origine (1), et l'action du Verbe de Dieu opérant dans tous les hommes (2); ils présentent comme moyens de développer cette idée et de l'amener à sa perfection, la purification de l'âme (3), l'étude des œuvres de Dieu dans la nature (4), l'action du Saint-Esprit en nous (5), l'enseignement positif par la tradition (6). Ils regardent d'ailleurs toute démonstration proprement dite de l'existence de Dieu, non-seulement comme n'étant nullement nécessaire, mais aussi comme tout à fait impossible, parce que Dieu, étant le premier être, le principe (ἀρχὴ) de tout (7), l'être certain avant tous

(1) *Justin.* Apol. II. n. 6. — *Clem.* Strom. v, 13. Cohort. x. — *Tert.* Apol. XVII. Testim. anim. v. Scap. II. Spect. II. Marc. I, 10. — *Arnob.* II, 2. VII, 34. — *Bas.* in Ps. XXXIII. n. 1. — *Athan.* adv. gent. — *Hier.* ad Heliod. Epl. de morte Nepotiani. — *Cyr.* de Trinit. I, 2.

(2) *Iren.* II, 6. n. 1. IV, 6. n. 6. — *Clem.* Strom. v, 12. 14. VI, 15.

(3) *Theoph.* Autol. I, 3. — *Aug.* Solil. I, 6. n. 12.

(4) *Tert.* Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum : natura ex operibus, doctrina ex prædicationibus. Adv. Marc. I, 18. v, 16. — *Tat.* Græc. IV. — *Theoph.* Autol. I, 4. 5. II, 10. — *Min. Fel.* Oct. XXXII. — *Iren.* II, 6. n. 1. IV, 6. n. 6.

(5) *Justin.* Tryph. c. IV.

(6) *Tert.* adv. Marc. I, 18. — *Lact.* Div. Inst. II, 14.

(7) *Clem.* Str. v, 12. (Tout principe (ἀρχὴ), selon Aristote, échappe à la démonstration.)

les autres (1), ne saurait être connu que par la communication qu'il donne de lui-même (2) et par la foi (3). Toutefois ils croient devoir confirmer et développer par des démonstrations et des déductions de tout genre la croyance, déjà établie dans l'âme, à l'existence de Dieu et à ses attributs : développements dans lesquels les Scholastiques suivent fidèlement l'exemple et les principes des anciens docteurs. Il est remarquable, du reste, que, bien qu'on trouve la distinction entre la démonstration et la simple explication (ἀπόδειξις et δεῖξις) clairement établie dans Aristote (Anal. Post II. 7.), on ne rencontre néanmoins chez les anciens ni mention expresse ni application de cette distinction à la doctrine de l'existence de Dieu.

On établit l'existence de Dieu par la contingence du monde et son existence dans le temps (4), par

(1) *Arnob.* Quid ergo res tantas argumentis nitemur atque elaborabimus obtinere? discedat hæc longe, atque a nobis procul, inquam, ut dicitur, averruncetur amentia. Ita est enim periculosum argumentis aggredi, Deum principem comprobare, quam ratione hujusmodi esse illum, velle cognoscere. Gent. I, 32. — D'après S. Augustin, il est impossible de philosopher sans l'idée de Dieu : sine Deo philosophantur, sed potius præfocantur. Serm. 348. n. 3. — S. Thomas enseigne aussi que Dieu est, non pas le premier connu, mais le premier *principium quo* de la connaissance. Summ. P. I. quæst. LXXXVIII. Art. III. — Cfr. *Descartes* De la méthode. P. IV. Princ. Philos. P. I. n. 13. Medit. metaphys. I. V. — *Malebranche* Recherche de la vérité I, 4. VI, 6.

(2) *Iren.* IV, 6. — *Orig. Cels.* VII, 48. — *Clem.* Strom. V, I. — *Maxim.* Capp. theol. et œcon. c. IX. XXXI.

(3) *Clem.* Δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστή, ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι. Str. II, 5. T. II. p. 244.

(4) *Justin.* Tryph. V. — *Mar. Vict.* de Physic. c. II. III.—

l'ordre qui y règne (1), par le mouvement, « *argumentum primi motoris* (2), » par l'existence de la race humaine, dont le premier auteur a dû nécessairement être créé (3), par la beauté du corps (4), par l'existence de l'âme (5), par le témoignage qu'elle rend à Dieu (6), par l'accord unanime de tous les peuples à reconnaître un Dieu (7). Quant à la

Cyr. de Trinit. I, 3. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. I, 3. Voyez aussi *Thom. Duns Scot.* et dans l'antiquité *Carneade* discutant contre les Stoïciens. (*Cic.* Nat. Deor. III, 12.)

(1) *Athénag.* leg. IV. — *Theoph.* Autol. I, 7. — *Minuc. Fel.* Oct. XVII. XVIII. — *Tert.* Marc. I, 13. 14. III, 14. — *Dionys.* (Alex.) de Natura. n. 1. — (*Routh.* Reliq. sac. T. IV.) — *Athan.* adv. gent. n. 35 sq. — *Eus.* laudd. Const. init. in Ps. XCIII, 10. — *Victorin.* Phys. VI. — *Greg. Nyss.* Anim. et resurr. — *Greg. Naz.* Or. XXVIII. — *Nemes.* Nat. hom. c. XLII. — *Aug.* Civ. Dei VIII, 6. Conf. IX, 6. — *Phot.* Rom. I, 20. — (*OEcum.* h. l.) — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 3. — *Thom.* Summ. P. I. qu. II. Art. III. — Cfr. *Plat.* Tim. Legg. X. — *Arist.* Mund. V. VI. — *Cic.* Nat. deor. II, 30. — *Philo* Monarch. l. I. p. 217. (I Mang.) Præm. et Pœn. p. 415. (ibid.) — *Dio Chrys.* Or. XII. — *Procl.* in Tim. l. II.

(2) *Joan. Dam.* Orth. Fid. I, 3. — *Thom.* Summ. P. I. q. II. Art. III. adv. gent. I, 13. — Cfr. *Plato* Legg. X. — *Arist.* Phys. VIII, 6. Mund. VI.

(3) *Theod. Abucara* Dial. de Deo.

(4) *Dion. Alex.* de Natura c. VII. — *Lact.* Opif. Dei II. III. VII. VIII sq. — *Bas.* Hom. in illud : Attende tibi ipsi. — *Greg. Nyss.* Hom. opif. c. XXX. — *Chrys.* ad popul. Antioch. Hom. XI. n. 2.

(5) *Dion.* (Alex.) de Natura c. VII.

(6) *Tert.* Apol. XVII. — *Lact.* Div. Inst. II, I.

(7) *Clem.* Str. V, 14. — *Tert.* Testim. anim. VI. Apol. XVII. — *Min. Fel.* Oct. XVIII. — *Cypr.* de Idol. vanit. — Cfr. *Cic.* Nat. deor. I, 16. — *Max. Tyr.* Diss. I.

preuve ontologique, on la rencontre surtout dans saint Augustin; mais ce n'est qu'au moyen-âge qu'elle arrive à revêtir sa forme didactique la plus savante dans saint Anselme et dans Duns Scot. On sait assez, d'ailleurs, comment elle s'est maintenue jusqu'à notre temps (Hegel), malgré les vives attaques de la philosophie critique.

Voici d'autres conclusions remarquables : rien n'est parfait qu'en tant qu'il participe de la nature du parfait; donc il y a un premier parfait (1); rien n'est imparfait que par la distance qui le sépare du parfait; donc encore, il y a un premier parfait (2); il y a des êtres qui sont par un autre, donc il y a un être qui est par soi (3); il y a des êtres contingents, donc il y a un être nécessaire, qui est Dieu (4). L'idée de Dieu implique qu'il soit infiniment parfait, donc elle implique que Dieu est (5).

(1) *Aug.* Lib. arbit. l. II, 5 sq. Civ. Dei VIII, 3. 4 sq. — *Hon.* (Augustod.) Cogn. ver. vit. c. VII. — *Thom.* Summ. P. I. qu. II. Art. III. — *Bonavent.* Itiner. in Deum. c. III.

(2) *Aug.* Civ. Dei VIII, 3. n. 4 sq. — *Boëth.* Cons. Phil. III. pros. X. — *Rich. a S. Vict.* Trin. I, 6 sq. — *Bonavent.* Itiner. in Deum. c. III.

(3) *Justin.* Tryph. V. — *Thom.* Summ. P. I. qu. II. Art. III.

(4) *Rich. a S. Vict.* Trin. I, 6 sq. — *Thom.* Summ. P. I. qu. II. Art. III. — *Duns Scot.* Sent. l. I dist. II. qu. II. Art. VI.

(5) *Anselm.* Mon. I sq.—*Descartes*, Princ. Phil. P. I. n. 14. —*Spinoz.* Ethic. I. Prop. XI. —*Hegel*, Preuves de l'existence de Dieu. Histoire de la philosophie. Part. III. — Cfr. contre cette preuve *Huet.* Cens. Philos. Cartes. c. IV; *Werenfels.* Judicium de argum. Cartes. pro existentia Dei petito ab ipsius idea; *Budd.* Thes. de Atheism. et superst. c. V. §. I.; *Kant,* Critique du jugement.

La preuve désignée sous le nom de preuve *morale* ne se rencontre pas chez les anciens docteurs; elle est due principalement à Kant et aux kantistes, qui la considèrent comme offrant un ample dédommagement pour toutes les autres que leur théorie les amène à sacrifier complétement.

3. Relativement à la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, les Pères de l'Église sont loin d'admettre, avec les philosophes païens, que Dieu n'est ni ne saurait être connu (1), excès auquel se sont portés, dans les temps anciens les Gnostiques et particulièrement les Marcionites (2); et dans les temps modernes Hobbes (3) et Kant. Tertullien se plaît à tourner en dérision le paganisme de la Grèce et de Rome avec ses autels élevés au dieu inconnu; et il se moque de la classification donnée par Varron des dieux de Rome en dieux incertains et dieux déterminés (Nat. II. 9). Saint Irénée, répondant aux Gnostiques, rappelle que Jésus-Christ nous a enseigné que la volonté de Dieu est que nous le connaissions (4), la venue de Jésus-Christ parmi les hommes

(1) *Plato.* Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Tim. p. 28. c. — *Cic.* Nat. deor. I, 12.

(2) *Iren.* I, 27. n. I. II, 6. n. I. III, 24. n. 2. IV, 6. n. 4. 20. n. 6.

(3) Quando dicimus aliquid esse infinitum, non aliquid in re significamus, sed impotentiam in animo nostro, tanquam si diceremus nescire nos, an et ubi terminetur. De cive c. XV. § 14.

(4) Ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος, ὅτι Θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δυνάται, μὴ οὐχὶ Θεοῦ δοξάζοντος, τουτέστιν, ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν Θεόν. Αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεσθαι τὸν Θεὸν, θέλημα εἶναι τοῦ Πατρός.

devant être sans cela inutile et sans but (1). Clément d'Alexandrie insiste avec force sur ce point, que l'homme est destiné et appelé à la véritable connaissance de Dieu (Coh. ad gent. x); et Marius Victorinus remarque que c'est par la connaissance de Dieu que l'âme devient véritablement intelligente et connaissante (In Eph. I. 4.), et que c'est pour cela que Dieu s'est révélé dans le monde et dans son fils (adv. Ar. III. 6).

4. On se garde soigneusement, d'un autre côté, d'attribuer à l'homme une connaissance absolue de Dieu; et nous retrouvons partout cette doctrine hautement professée, que Dieu n'est pleinement connu que de lui seul (2), qu'il ne saurait être parfaitement connu par les hommes (3), et qu'il nous est impossible de le comprendre (4), notre nature étant finie

Γνώσονται γὰρ αὐτὸν, οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ Υἱός. Hær. IV, 6. n. 4.

(1) Dominus autem non in totum non posse cognosci et Patrem et Filium dixit: cæterum supervacaneus fuisset adventus ejus. Quid enim huc veniebat? An uti diceret nobis: Nolite quærere Deum; incognitus est enim, et non invenietis eum. IV. 6. n. 4.

(2) *Min. Fel.* Octav. XVIII.

(3) *Chrys.* Καὶ πάντως, οὔτε ἡ μερικὴ γνῶσις ὁλόκληρον εἰσάγει γνῶσιν, οὔτε τὸ μὴ κατὰ πάντα γινώσκειν, τὴν μερικὴν ἀναιρεῖ γνῶσιν. In Matth. XXI, 23. T. VI. p. 492. (in *Col.* Mon. E. G. III, 129).

(4) *Herm.* Past. l. II. Mand. I. — *Justin.* Tryph. n. IV. — *Athenag.* leg. X. — *Tatian.* c. Gr. IV. — *Iren.* IV, 19. — *Theoph.* Autol. I, 3. — *Clem.* Str. V, 10. — *Orig.* Princ. I, 3. — *Novat.* Trin. II. — *Hil.* Trin. I, 6. 7. II, 6. — *Athan.* Decr. Nic. Syn. n. 22. — *Bas.* de Fid. procœm. n. 1. 2. adv. Eun. I, 11 sq. — *Greg. Nyss.* de Beatitudd. Or. VI. — *Chrys.* in Matth. XXI, 23. Orr. adv. Anom. *passim.*

et la sienne infinie. Tertullien établit avec raison qu'il y a une différence entre avoir l'idée de Dieu et comprendre Dieu (Apol. XVII); et saint Chrysostome fait observer qu'il ne faut pas prendre une connaissance partielle pour une complète ignorance, ni une ignorance relative pour une absence absolue de connaissance (In Matth. XXI. 23). C'est ce que saint Épiphane cherche à rendre sensible par une image populaire, quand il dit que Dieu, en tant qu'il est infini, est tout à la fois quelque chose que nous voyons et que nous ne voyons pas, comme la mer et le ciel (Hær. LXX. n. 8). L'auteur des Questions à Antiochus, attribuées à saint Athanase dit (quest. 1) qu'un Dieu qui serait compris ne serait plus un Dieu, et saint Jean Damascène (Orth. Fid. I. 4), que nous ne connaissons de Dieu qu'une seule chose, c'est qu'il est incompréhensible.

Les Valentiniens et Basilides (*Iren.* II, 28, n. 9) se vantaient d'avoir une connaissance parfaite de toutes les choses divines; quant aux Eunomiens, ils prétendirent expressément que les hommes connaissent Dieu aussi parfaitement et aussi complétement qu'il se connaît lui-même (*Soc.* Hist. Eccl. IV. 17), et Philostorge reproche à Eusèbe comme une erreur capitale de regarder Dieu comme incompréhensible (Hist. Eccl. I. 2).

Cette erreur des Eunomiens est, dans leur doctrine particulière, le point capital contre lequel la polémique catholique dirigea ses attaques; tel est aussi le but des *Sermones adv. Scrutatores,* composés par saint Ephrem. Eunomius s'appuyait principalement sur ce principe, que si nous ne connaissons pas

l'essence de Dieu, nous ne connaissons rien de Dieu; à quoi saint Basile répondait que celui qui connaît l'essence de Dieu, connaît son incompréhensibilité (Ep. 234. n. 2), et que, bien qu'il nous soit impossible de pénétrer son essence, nous concluons du spectacle de la création sa puissance, sa bonté, sa sagesse (Ep. 234. 1 et 2. — 235 n. 1).

Abailard se vantait aussi d'avoir de Dieu une connaissance parfaite, et ses disciples sont fort éloignés de lui contester cet avantage (1). Ceux de Raymond Lulle s'attribuent le même privilége.

Dieu étant incompréhensible, il s'ensuit, pour les docteurs de l'Église, qu'il est *ineffable* (2), et qu'il ne peut avoir de nom (3); les Platoniciens tiraient la même conclusion du dogme, professé par eux, que Dieu ne saurait être connu (4); mais ce n'est

(1) Voy. *Gualter. de Mauritania* (Epp. Laudun.) Èpl. v. ad Abælard. in *d'Achery* T. II. (ed. *de la Barre*) p. 525.

(2) Ἄῤῥητος *Justin.* I, 61. — Inenarrabilis *Iren.* IV, 20. n. 6. — *Eus.* Πάσης κρεῖττον προσηγορίας, ἄῤῥητον, ἀνέκφραστον, ἀπερινόητον, ἀγαθὸν, τὸ πάντων αἴτιον, τὸ ποιητικὸν, τὸ εὐεργητικὸν, τὸ προνοητικὸν, τὸ σωτήριον. Dem. Evang. IV, I. — *Aug.* Res igitur, quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quædam summa res, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res et non omnium rerum causa sit, si tamen et causa. Non enim facile nomen, quod tantæ excellentiæ conveniat, potest inveniri. Doct. christ. I, 5.

(3) Ἀνονόμαστος *Tatian.* Gr. n. V. — *Justin.* Apol. I. n. 61. Coh. XXI. — *Theoph.* Autolyc. I, 3. — *Clem.* Str. V, 12. 13. — *Orig.* Cels. VI, 65. — *Cyp.* van. Idol.

(4) *Philo* de Somn. T. I. p. 655. (*Mang.*) — *Max. Tyr.* Diss. VIII. § 10.

pas seulement dans l'exposition scientifique de la religion que nous rencontrons cette doctrine d'un Dieu sans nom; elle apparaît aussi dans les professions de foi des simples fidèles (1), qui l'opposent aux dénominations des fausses divinités, comme *Jupiter*, etc. C'est de cette même doctrine d'un Dieu ineffable et sans nom, que les anciens Pères font avec raison dériver l'usage de donner à Dieu plusieurs noms (2); la philosophie païenne, du reste, donne, du même fait, la même explication (3); seulement les Pères avertissent de ne pas employer indifféremment tous les noms donnés à Dieu, mais d'abandonner les dénominations païennes, comme Jupiter et autres semblables (4), et de ne se servir que des noms qui se trouvent dans la Bible (5). Origène reproche à Celse de regarder comme indifférents tous les noms de la divinité. Moïse et les prophètes, ajoute-t-il, défendent à ceux qui font profession de n'adorer que le Dieu suprême, de prononcer les noms des dieux étrangers (6).

(1) Ἐπερωτώμενος δὲ (ὁ Ἄτταλος, τί ὄνομα ἔχει ὁ Θεὸς) ἀπεκρίθη· ὁ Θεὸς ὄνομα οὐκ ἔχει ὡς ἄνθρωπος. Eccl. Vienn. et Lugd. Epl. ad Eccl. Phryg. et As. n. 13. in *Routh*. Rel. sac. 1, 268.

(2) *Theoph*. Autol. 1, 3. 4. — *Greg. Nyss*. c. Eun. Or. XII. p. 757. *Mor*. T. II. — *Greg. Naz*. Hymn. de Deo.

(3) *Diog. Laert*. Ἕν τε εἶναι Θεὸν (φασὶν οἱ Στωϊκοὶ) καὶ νοῦν, καὶ εἱμαρμένην, καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. VII, 1. n. 68. — *Arist*. Εἷς δὲ ὢν, πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν, ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ. Mund. VII.

(4) *Orig*. adv. Cels. 1, 25.

(5) *Orig*. Exh. ad Martyr. n. 47.

(6) *Orig*. Cels. v, 41.

Comme il n'y a, d'après la doctrine des théologiens, aucun nom qui convienne à Dieu, il n'y a non plus aucune définition (*Clem.* Strom. v. 12) ou autre détermination adéquate de la nature divine; on ne saurait donc faire connaître Dieu que par des termes négatifs (1) ou symboliques (2).

Les Pères concluent de l'incompréhensibilité de Dieu celle de ses œuvres (3), et réciproquement, *a minori ad majus*, ils démontrent par l'incompréhensibilité des choses créées, celle de Dieu lui-même; saint Irénée, par exemple, emploie souvent contre les Gnostiques cette manière de raisonner. C'est particulièrement l'âme humaine que les Pères aiment à présenter comme un étonnant mystère (4).

Quant à la réalité et à l'étendue relative de la connaissance que nous pouvons avoir de l'Être divin, les anciens docteurs les regardent comme un effet de la grâce et de la communication même de Dieu. C'est la doctrine de saint Irénée (5), d'Athéna-

(1) *Theoph.* Autol. I, 3. 4. — *Clem.* Str. v, 11. 12. — *Eus.* cont. Sabell. l. II. (*Gall.* III. p. 475.) — *Greg. Naz.* Or. XXVIII. — *Dion.* div. Nom. c. I. § 5. Hier. cœl. c. II. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. I, 4. — *Anselm.* Monol. XXVII. — *Thom.* Summ. P. I. qu. XIII. Art. I. II. III.

(2) *Clem.* Str. v, 10 sq. — *Greg. Naz.* Or. XXVIII. XXXI. *Hil.* in Ps. CXX. n. 11. Trin. I, 19. 29. — *Dionys.* Epl. IX.

(3) *Aug.* Sicut autem ipse qui fecit (les merveilles de la nature), ita modus quo fecit occultus est et incomprehensibilis homini. Civ. Dei X, 12.

(4) *Greg. Nyss.* Hom. opif. c. XI. — *Aug.* Trin. v, 1. n. 2. — *Scot. Erig.* div. Nat. II, 27.

(5) *Iren.* Quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum. IV, 5. n. 1. 'Ἐδί-

gore (1), de Clément d'Alexandrie (2), d'Origène (3), de Tertullien (4), de saint Hilaire (5), de Cassien (6).

5. L'*essence* de Dieu consiste, selon les théologiens des premiers siècles et ceux du moyen âge, dans l'existence absolue (7); tous posent en principe que Dieu n'*a* rien de ce qu'on appelle sagesse, sainteté,

δαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος, ὅτι Θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται, μὴ οὐχὶ Θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν, ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι Θεόν. IV, 6. n. 4.

(1) Ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλόσοφοι... τοσοῦτον δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι οὐχ εὕρηνται, οὐ παρὰ Θεοῦ περὶ Θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαστος· διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἐδογμάτισεν αὐτῶν καὶ περὶ Θεοῦ, καὶ... Leg. VII.

(2) Οὗτος ἐστὶν (ὁ Λόγος) ὁ τῷ ὄντι δείξας, ὅπως τε γνωστέον ἑαυτούς· οὗτος ὁ τῶν ὅλων τὸν Πατέρα ἐκκαλύπτων, ᾧ ἂν βούληται, καὶ ὡς οἷόν τε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν χωρῆσαι νοεῖν. Strom. I, 28. Cfr. II, 4. V, 12. Coh. XI.

(3) Adv. Cels. VII, 44. Princ. I, 3. n. 4.

(4) Cui Deus cognitus sine Deo. De anim. c. I.

(5) Ipsi de se Deo credendum est : et iis, quæ cognitioni nostræ de se tribuit, obsequendum. Aut enim more gentilium denegandus est, si testimonia ejus improbabuntur : aut si, ut est, Deus creditur, non potest aliter de eo, quam ut ipse est de se testatus, intelligi. Trin. IV, 14. Cfr. V, 20. 21.

(6) Æquum est, ut de agnitione illius ipsi credamus, cujus scilicet totum est, quod de eo novimus : quia agnosci utique Deus ab homine non potuit, nisi agnitionem sui ipse tribuisset. De Incarn. IV, 2.

(7) *Justin.* Coh. XXVIII. ad Orthod. qu. I. Il appuie sur le contraste qui se trouve établi par là entre le Dieu véritable et les prétendues divinités qui n'ont rien de réel. Coh. XXI. XXV. — *Clem.* Pæd. I, 8. — *Orig.* de Orat. n. 24. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 1. — *Athan.* Decret. Nic. Syn. n. 22. — *Hil.* Trin. I. n. 5. 7. — *Greg. Naz.* Or. VI. XXX. — *Aug.* Civ. Dei XII, 2. — *Alcuin.* Fid. trin. I, 15. Epl. CXXII. ad Arnon.

puissance, etc., mais qu'il *est* tout (1), absolument tout (2), et qu'il n'a en lui aucune qualité proprement dite (3); autrement, comme le remarque saint Athanase (Contr. Ar. or. IV. 2), il y aurait en Dieu substance et accident, et par conséquent une sorte de composition, ce qu'on ne saurait admettre; saint Thomas, Duns Scot et d'autres théologiens enseignent la même chose.

L'idée qui met en Dieu des qualités vient logiquement aboutir à l'erreur qui fut celle de *Gilbert de la Porrée*, et qui consiste à séparer l'essence divine de Dieu lui-même (4), doctrine que nous voyons condamnée par le concile de Reims, en 1119 (5),

(1) *Orig.* Sch. in Num. XXII, 4. — *Greg. Nyss.* Hom. VII. in Cantic. — *Aug.* Civ. Dei XI, 10. n. 1. Trin. V, 1. n. 2. 10. n. 11. — *Cyr.* Spir. et verit. l. IX. — *Anselm.* Prosl. c. XII. XIV. XVIII.

(2) *Iren.* Ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμὸς, ὅλος ἀκοὴ, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν. I, 12. n. 2. Cfr. II, 13. n. 3. IV, 11. n. 2. — *Epiph.* Anc. LVI.

(3) *Clem.* Strom. V, 12. Pæd. I, 8. — *Athan.* Decret. Nic. Syn. n. 22. 23. cont. Arian. Or. IV, n. 2. — *Bas.* Epl. VIII. n. 13. — *Aug.* Trin. V, 1. n. 2. — *Alcuin.* Fid. trin. I, 15. cfr. Fid. P. I. c. VIII. — *Hildeb.* Dogm. II. — *Richard. a S. Victor.* Trin. P. I. l. II. c. XXII. — *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. VI.

(4) *Otto* (Frising.) de reb. gest. Frideric. l. I. c. XLIX. — *Matth. Paris.* Hist. Angl. ann. 1119.

(5) Credimus nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse; nonnisi ea unitate, quæ est ipse, esse unum; nonnisi ea divinitate, quæ in ipso est, esse Deum; id est in se

doctrine qui, séparant par suite de son procédé les attributs divins les uns des autres, se serait développée en un système d'Éons, semblable à celui des Gnostiques, dont la série d'émanations repose sur la distinction de diverses qualités en Dieu.

La négation de toute qualité proprement dite dans la nature divine implique pour les anciens docteurs cette conséquence rigoureuse, qu'on ne peut dire non plus que Dieu est une substance dans le sens propre du mot (1).

6. Mais on ne voulait, ni ne pouvait par là renoncer à considérer en Dieu ce qui constitue sa nature. La méthode par laquelle on arrivait à se représenter ce qu'on appelait les *attributs* de Dieu, admettait trois procédés : le principe de causalité, l'induction *per eminentiam*, le principe d'exclusion; c'est la méthode employée par saint Denis d'après les Platoniciens (2) et maintenue par les Scholastiques.

Parmi les attributs, le premier rang est assigné à

ipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum esse. Voy. *Matth. Paris.* Hist. Angl. ann. 1119.

(1) *Clem.* Str. v, 12. — *Aug.* Trin. vii, 5. — *Anselm.* Mon. xxxv. lxxvi.

(2) Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρὴ, πῶς ἡμεῖς Θεὸν γινώσκομεν, οὐδὲ νοητὸν, οὐδὲ αἰσθητὸν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι Θεὸν γινώσκομεν, οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως (ἄγνωστον γὰρ τοῦτο, καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον), ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης, καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης, εἰς τὸ ἐπέκεινα, πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Div. Nom. vii. § 3.

l'*agennésie* (1), comme disent les anciens, ou *aséité*, comme s'expriment les docteurs du moyen âge, qui ont en leur faveur la logique (2), sinon la philologie. C'est de cet attribut fondamental que l'on déduisait tous les autres; mais les Eunomiens et les Aétiens enseignaient que cet attribut est en Dieu, non-seulement le premier, mais même le seul; et cela pour établir qu'ils avaient de la nature divine une idée adéquate, puisqu'ils comprenaient l'agennésie, et pour exclure la divinité du Fils, en qui l'agennésie ne saurait être reconnue.

Il y eut au moyen âge de vives controverses relativement à la distinction des attributs de Dieu et à la nature de l'essence divine. D'un côté, les Nominalistes et les Mystiques n'admettaient qu'une *distinctio rationis ratiocinantis;* de l'autre, leurs adversaires admettaient une certaine distinction objective, une *distinctio rationis ratiocinatæ.*

La secte des Hésychastes, au mont Athos, ayant à sa tête Palamas, enseignait (XIV. s.) que non-seulement les attributs de Dieu, mais encore ses opérations, sont des parties de l'essence divine, des entités

(1) Ἀγέννητος *Justin.* Theoph. Autol. I, 4. — *Iren.* IV, 38. n. 1. 3. — *Athen.* leg. IV. — Ἄναρχος *Tat.* Græc. IV. — Voyez dans les écrivains profanes les diverses désignations de Dieu, comme : αὐτογένητος, αὐτογέννητος, αὐτοφυής, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ (*Lact.* div. Inst. I, 7), et aussi dans *Synesius* (Hymn. II) ces expressions : σὺ ἄῤῥην, σὺ δὲ θῆλος; et dans *Clem.* quis div. Dieu appelé πατὴρ καὶ μητήρ.

(2) Le mot *aseitas* est employé pour la première fois dans *Abælard.* Theol. christ. p. 1263; c'est saint *Anselme* (monolog. VI) qui l'a introduit dans l'école.

formellement substantielles et distinctes les unes des autres, des divinités (θεότητες) (1). Barlaam soutint contre eux que l'essence, les attributs et les opérations de Dieu sont absolument identiques (2).

7. On attribue à Dieu la *simplicité* tantôt en ce sens qu'il n'a en lui aucune multiplicité, ni aucune diversité d'éléments constitutifs, mais qu'il est absolument et entièrement tout ce qu'il est (3), et qu'il exclut toute espèce de composition spirituelle, métaphysique ou logique, ce qui implique qu'il n'y a

(1) *Greg. Palam.* in Dominic. transform. Or. I. II. (in *Combef.* Auctuar. Noviss. T. II. P. I. p. 106 sq.) Tomus Pseudon. Palamit. in *Combef.* cit. p. 135. — Cfr. contre eux *Manuel. Calecas.* de Essent. et operat. in *Combef.* cit. p. 1 sq. — *Joan. Cyparisiot.* Palamitarum transgressionum sermones V. ibid. p. 68 sq.

(2) Sur l'histoire de ces sectaires voy. *Niceph. Greg.* Hist. Byz. XI, 10 (qui est favorable à Barlaam). — *Cantacuz.* Hist. II, 38 sq. (qui lui est défavorable). — *Leo Allat.* de cons. Eccl. Or. et Occid. II, 17. Græcia orthod. T. I. p. 756 sq. — *Petav.* Dogm. T. I. l. I. c. XII. § 2 sq. — *Mansi* XXV. XXVI. — *Lequien.* Or. chr. II, 55.

(3) *Iren.* Simplex, et non compositus, et similimembrius (ὁμοιομέρης *Grabe.* ὁμοιόκωλος *Feuardent.*), et totus ipse sibimetipsi similis, et æqualis est; totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas, et totus ennœa, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum. II, 13. n. 3. (Cfr. I, 12. n. 2. IV, 11. n. 2.) — *Aug.* Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quæ principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia. Civ. Dei XI, 10. n. 3. — *Alcuin.* Deus enim idem ipsum est et potentia et substantia et divinitas, et hæc omnia unum, et hoc unum simplex. Fid. trin. II, 2.

en lui aucune réunion de matière et de forme (1), de substance et de qualité (2); tantôt en ce sens qu'il n'y a en lui aucune pluralité de parties physiques, en un mot, rien d'étendu et de corporel (3), et qu'il faut le considérer comme un pur esprit (4), comme la simplicité et l'unité absolue, comme ἑνὰς et μονὰς, comme excluant toute idée de parties distinctes (5). Les Alexandrins, Origène entre autres, soutiennent avec un zèle tout particulier que Dieu n'est pas corporel (6); Eusèbe a traité la même question (7). Origène démontre l'absurdité du sentiment qui donne à Dieu la nature corporelle, par cette conséquence qu'alors Dieu serait corruptible (8).

(1) *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. II.

(2) *Athan.* c. Arian. Or. IV, n. 2.

(3) *Athen.* Τὸ ὄντως ὄν, τὸ μονοφυές. leg. XXIII. — *Iren.* II, 13. n. 3. — *Athan.* c. Gent. n. 22. — *Greg. Naz.* Or. XXVIII. — *Bas.* Epl. VIII. n. 2. — *Hilar.* Trin. I, 6. — *Chrys.* in Gen. Hom. XIII. n. 2.

(4) *Tatian.* Πνεῦμα ὁ Θεός. Græc. IV — *Min. Fel.* Oct. XIX. qui en appelle aux aveux des philosophes païens.

(5) *Orig.* Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura, simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte monas, et ut ita dicam ἑνάς. Princ. I, I. n. 6.

(6) *Clem.* Str. II, 2. V, II. 12. VII, 6. — *Orig.* Princ. I, I. n. I. 6. II, 2. Cels. VI, 69. 70. VII, 27. 38. de Orat. n. 23.

(7) Lib. de incorporali et invisibili Deo (in *Gall.* IV. p. 497 sq.) de incorporali l. I. ibid. p. 503 sq.

(8) Si corpus esse prænuntietur Deus, quoniam omne corpus ex materia est, invenietur et Deus esse ex materia; quod si ex materia sit, materia autem sine dubio corruptibilis est,

Tertullien cependant admet en Dieu une sorte de corporéité (1); mais on a essayé de défendre l'orthodoxie de sa pensée, tout en condamnant son langage comme obscur et impropre (2). Tertullien est suivi en ce point par Novatien, avec cette différence toutefois que celui-ci rejette formellement l'idée d'une forme humaine, et d'une configuration finie en Dieu (Trin. c. v). Méliton de Sardes a erré aussi sur ce point, si nous admettons que le témoignage des anciens (3) à cet égard doive être positivement accepté, et qu'il ne soit pas fondé sur une méprise; Théodoret rapporte qu'il avait composé un traité spécial pour défendre son opinion; c'est sans doute le livre περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ (*Routh.*, Reliq. sacr. I. 76) qu'il a en vue; mais ce livre pouvait bien traiter, comme le pensent les modernes, de l'incarnation de Dieu, ou peut-être, selon Baumgarten Crusius, de Dieu dans le ciel (σῶμα Θεοῦ, pour τόπος Θεοῦ).

erit ergo jam secundum illos corruptibilis Deus. Princ. I, 4. n. 3. Cfr. in Joan. T. XIII. n. 21.

(1) Adv. Prax. VII. Carn. Christ. XI. adv. Marc. II. Pœn. III. Hermog. XXXV. An. V sq.

(2) Voy. par exemple *S. Aug.* Hær. 86 (bien que, Gen. lit. X, 25. n. 41, il admette que Tertullien est tombé dans l'erreur à cet égard). — *Le Nourry* Appar. ad Bibl. max. vet. PP. — *Cantova* de Septimio et S. Epiphanio dissertt. II theol. crit. in quibus Anthropomorphismo neutrum laborasse ostenditur. Mediol. 1783. — (Voy. *Ernesti*, Bibliothèque théologique moderne, III, 639.) On dit que Dieu a un corps, *corpus*, σῶμα, dans le sens des Stoïciens (cfr. *Plotin.* VI, I. 28), c'est-à-dire dans le sens de substance.

(3) *Orig.* in Gen. I, 22. — *Aug.* Hær. LXXVI. — *Theod.* in Gen. I.

On désigne comme étant proprement le père de l'anthopomorphisme, doctrine qui est, ainsi que le remarque justement saint Chrysostome, un retour au paganisme, le moine syrien Audaï (1), dont les idées prirent plus tard racine parmi les moines égyptiens (2), mais furent vivement combattues en Égypte même par beaucoup d'autres moines, et notamment par ceux que l'on appelait moines origénistes. La spiritualité de Dieu fut aussi niée par les Manichéens (3) et au moyen âge par les Albigeois (4), chez lesquels, au rapport de Rathaire de Vérone (5), se reproduisit explicitement l'anthropomorphisme. Dans les temps modernes nous trouvons Dieu matérialisé dans Hobbes (Leviath. IV. 34. app. c. III), Priestley et quelques cartésiens.

8. La doctrine de l'*immensité* de Dieu est exprimée en termes d'une remarquable simplicité dans Hermas : « Il comprend tout, dit-il, et seul il est immense (6). » Cette immensité est exprimée quelquefois par cette formule : Dieu est en tout et hors de tout (7), ce qui veut dire qu'il n'est exclu de rien, ni

(1) *Ephr.* Serm. XXIV. c. Hær. t. II. Opp. Syr. p. 493. — *Epiph.* Hær. LXX. — *Theod.* Hæret. Fab. IV, 10. Hist. Eccl. IV, 9.

(2) *Soc.* H. E. VI, 7. — *Soz.* H. E. VIII, 12. — Cfr. *Cassian.* Coll. X, 3.

(3) *Aug.* c. Epl. Manich. n. 20. adv. Faust. XX, 7. XXV, 1. Confess. V, 10.

(4) *Luc.* (Tudensis) II, 9.

(5) Serm. I. Quadrag. c. XXIX sq.

(6) Ipse capax universorum solus immensus est. Past. l. II. mandat. I.

(7) *Hil.* Inest interior, excedit exterior. Trin. I, 6. — *Aug.* Interior omni re... et exterior omni re. Gen. lit. VIII, 26.

contenu en rien; et ailleurs par celle-ci : Dieu remplit et contient tout (1). Saint Augustin (Div. quæst. 83. q. xx.), ne veut pas admettre, à cause des abus qu'elle peut engendrer, une expression que l'on rencontre dans plusieurs auteurs, et qui paraît empruntée aux théologiens hébreux, ou plus vraisemblablement aux Platoniciens et aux Stoïciens; celle qui désigne Dieu comme le lien des créatures (2). Au reste, c'est lui qui de tous les Pères latins a traité ce sujet de la manière la plus frappante (3) et la plus exacte. Le moyen-âge n'a fait que répéter et développer ses expressions (4).

II. 48. — *Greg. Naz.* Ὃς ἐν τῷ παντὶ τῷδε, καὶ τοῦ παντὸς ἐστὶν ἔξω. Or. II, 76. — *Cyr.* Ἔξω τε πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἐστίν. In Joan. XVII, 13. T. IV. p. 977. ed. *Aubert.*

(1) *Aug.* An non opus habes, ut quoquam contineris; qui contines omnia, quoniam quæ imples, continendo imples? Confess. I, 3. (Cfr. *Jos.* App. II, 22.)

(2) *Theophil.* Autolyc. II, 3. — *Arnob.* I, 31. — Voy. aussi *Philo* de Somniis (d'après *Exod.* XXI, 13), les Kabbalistes (מקום), les Stoïciens et les Péripatéticiens, contre lesquels se déclare *Sext. Empir.* l. X. adv. Mathem. p. 360 ed. *Fabric.*

(3) Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est : Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est. Solil. I, 1. n. 4. Gen. lit. VIII, 26. 48. Confess. I, 3.

(4) *Alcuin.* Intelligamus eum intra omnia, sed non inclusum, extra omnia sed non exclusum, et ideo interiorem, ut omnia contineat, ideo exteriorem, ut circumscriptæ magnitudinis suæ immensitate omnia concludat. Per id ergo quod exterior est, ostenditur esse creator, per id vero, quod interior, gubernare omnia demonstratur. Fid. trin. II, 4.

Super cuncta, subtus cuncta, extra cuncta, intra cuncta,
Intra cuncta nec inclusus, extra cuncta nec exclusus,

9. Avec l'immensité de Dieu, les anciens docteurs enseignent sa *toute-présence* (1), et ils l'entendent d'une présence substantielle (2) et totale (3). Il pourrait sembler que les Alexandrins nient la toute-présence substantielle, et qu'ils n'ont en vue qu'une présence virtuelle (4). Mais ils veulent seulement écarter de l'Être divin l'idée qu'il soit consubstantiel avec le monde, qu'il soit répandu au-dessus et au dedans des créatures, qu'il soit contenu dans les choses comme dans un lieu. Le faux Denis, au contraire, se laisse entraîner dans l'exposition de la pré-

Subter cuncta nec substratus, super cuncta nec elatus.
Super totus possidendo, subter totus sustinendo,
Extra totus complectendo, intra totus es implendo.
Intra nusquam coarctaris, extra nusquam dilataris,
Subtus nullo fatigaris, super nullo sustentaris.

Abæl. Rythm. de SS. Trinit. vers. 3 sq. — Cfr. *Rich. a S. Vict.* Benjam. Maj. IV, 17.

(1) *Theoph.* Autol. II, 3. — *Minuc. Fel.* Oct. XXXII. — *Clem.* Strom. VI, 4. — *Mac.* Hom. XL. n. 3. — *Cyr.* Διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι. cont. Jul. l. I.

(2) *Theoph.* Autol. II, 3. — *Clem.* Ἐν ἑκάστῳ ὅλον. De Provid. fragm. (*Gall.* II.) — *Theod. Mops.* de Incarn. serm. fragm. I. — *Aug.* Deus in se ipso ubique totus. Epl. CCXXXVII.

(3) *Pet. Chrys.* Serm. XXXIV. — *Victric.* (Rotom.) laud. trin. n. VIII.

(4) *Clem.* Ὁ δὲ αὐτὸς μακρὰν ὢν, ἐγγυτάτω βέβηκε· θαῦμα ἄῤῥητον· Θεὸς ἐγγίζων ἐγὼ, φησὶ Κύριος. Πόῤῥω μὲν, κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γεννητὸν τῷ ἀγεννήτῳ; ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ᾗ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται... οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ ἢ τόπῳ ὁ Θεὸς, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου, καὶ χρόνου, καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος. Διὸ οὐδ' ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε, οὔτε περιέχων, οὐ περιεχόμενος, ἢ κατ' ὁρισμόν τινα, ἢ κατ' ἀποτομήν. Strom. II, 2. T. II. p. 224. — Cfr. *Orig.* Cels. VI, 71.

sence substantielle jusqu'aux excès du panthéisme (1). Saint Thomas démontre la présence substantielle par la perfection de l'opération divine dans les créatures, où elle est immédiate, ce qui suppose la présence de Dieu au sein des êtres créés (Summ. P. I. quest. VIII. art. I).

Tout en reconnaissant la présence substantielle de Dieu dans les créatures comme égale et la même en chacune d'elles, on ne manque pas de faire observer qu'il n'opère pas en toutes de la même manière; mais qu'il agit diversement selon l'essence des créatures, et selon la mesure de puissance qu'il lui plaît de déployer en elles, en sorte qu'il est présent d'une façon dans les êtres intelligents, et d'une autre façon dans les créatures inintelligentes, d'une façon encore dans les âmes pieuses, et d'une autre dans les âmes impies et souillées par le péché (2); doctrine dont on trouve une belle exposition dans saint Bernard, entre autres : « Dieu, dit-il, qui est partout également « par la simplicité de sa substance, est pourtant au- « trement dans les créatures raisonnables que dans « celles qui sont privées de raison, autrement aussi « dans les bons que dans les méchants, relativement « à ce qu'il opère. Il est dans les créatures irraison- « nables, sans que ces créatures lui soient unies; mais « les créatures raisonnables peuvent s'unir à lui par « la connaissance, et il n'y a que celles qui font le « bien qui s'unissent à lui par l'amour.» (Laud. Virg.

(1) Div. Nom. c. I. § 6. 8. II. § 11.

(2) *Theod. Mops.* de Incarn. serm. fragm. I. — *Alcuin.* Fid. trin. II, 8.

Mar. Hom. III, n. 4.) « Dieu n'est, si l'on peut ainsi « parler, qu'en apparence dans le méchant, dit-il en- « core; mais il est en réalité dans les justes. Il est « dans les anges avec sa parfaite félicité, il est « dans l'enfer avec sa terrible colère. » (Dedic. Eccl. Serm. VI, n. 2.) Pour montrer que la sainteté de Dieu n'éprouve aucune altération par sa présence dans l'âme du pécheur, saint Grégoire de Nysse emploie la comparaison des rayons du soleil, auquel les ordures sur lesquelles ils se répandent ne font rien perdre de leur éclat (1).

10. Les Pères expriment *l'éternité* de Dieu, en disant de lui qu'il n'a pas commencé (*Iren.* III, 8, n° 3), qu'il n'a point été produit, qu'il est indestructible, et autres semblables expressions. Tatien dit (Coh. Græc.) que Dieu n'existe point dans le temps, et Clément d'Alexandrie, qu'il surpasse toute durée (Str. II, 2). Tertullien conçoit l'éternité comme la réalité absolue, comme la toute-présence, comme l'activité infinie; aussi n'y a-t-il en Dieu ni ancien ni nouveau, ni commencement ni fin (2). Saint Hilaire la définit aussi l'existence absolue, totale, présente partout, qui embrasse tout (3). Saint Augustin s'ex-

(1) Or. adv. Ar. et Sabell. in *Mai.* Coll. II. VIII. p. 9.

(2) Vera et germana divinitas, nec de novitate, nec de vetustate, sed de sua veritate censetur. Non habet tempus æternitas; omne enim tempus ipsa est. Quod facit, pati non potest. Caret ætate, quod non licet nasci. Deus, si est vetus, non erit; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis. Marc. I, 8.

(3) Deus autem sine mensura temporum semper est: et qua-

prime dans le même sens (1). On peut citer encore, comme s'accordant avec toutes ces notions, la définition de l'éternité donnée par Boèce : la possession pleine et entière de la vie indestructible (2). Cette définition, défendue par saint Thomas (P. I, qu. x. art. I), a été adoptée par l'École.

Le docteur angélique a aussi développé avec une admirable profondeur le sentiment déjà clairement exprimé dans l'antiquité, que l'éternité ne saurait être successive (*ibid.*, art. IV), et que Dieu est sa propre éternité, tandis qu'aucune chose finie n'est sa propre durée (*ibid.*, art. II). Du reste, tous les théologiens se sont déclarés jusque dans les derniers temps pour l'éternité simultanée avec laquelle subsiste ou périt l'idée même de l'éternité, ainsi que celle de Dieu : il ne faut excepter que les Sociniens et les Arminiens.

Les théologiens du moyen âge désignent sous le nom d'*ævum* l'indestructibilité, et ils insistent sur

lis est, talis æternus est. Æternitas autem in infinito manens, ut in his quæ fuerant, ita in illis, quæ consequentur, extenditur; semper integra, incorrupta, perfecta, præter quam nihil, quod esse possit, extrinsecus sit relictum. Non ipsa in aliquo, sed intra eam cuncta : potens ita largiri nobis ipsa, quod suum est, ut sibi nihil de eo, quod sit largita, decedat. In Matth. c. XXXI. n. 2.

(1) Præcedis omnia (tempora) præterita celsitudine semper præsentis æternitatis, et superas omnia futura. Confess. XI, 13. n. 16. Anni tui unus dies, et dies tuus non quotidie, sed hodie... hodiernus tuus (dies) æternitas. Ibid.

(2) Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. Cons. Philos. v. Pros. VI.

la différence qui la sépare du temps et de l'éternité. En général, ils ont bien mérité de la science par les développements qu'ils ont donnés à l'idée de l'éternité (1), comme aussi à celle de l'immensité.

11. La notion et l'affirmation de l'éternité en Dieu impliquent nécessairement l'idée et l'affirmation en lui d'une absolue *immutabilité*, comme les anciens docteurs en font déjà la remarque (2); cette immutabilité est considérée par eux comme absolue, et ils l'attribuent également à l'essence (3) de Dieu, à sa présence comme remplissant l'immensité (4), et à sa volonté (5).

12. Quant à la *toute-science* de Dieu, cet attribut dont l'Écriture parle en termes si sublimes et qu'on trouve souvent mentionné même dans les philosophes païens (6), il y en a de magnifiques expositions

(1) *Alcuin.* De differentia æterni et sempiterni, immortalis et perpetui.

(2) *Theophil.* Autolyc. I, 4. — *Tert.* Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut æternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Adv. Prax. XXVII. — *Orig.* Ἐπὶ δὲ Θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἄτρεπτος, καὶ ἀναλλοίωτος ἀεὶ τυγχάνων, ἓν ἐστὶν ἀεὶ τὸ οἱονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα τὸ ὢν, ἐν τῇ Ἐξόδῳ εἰρημένον... de Orat. XXIV. Il désigne la doctrine de l'immutabilité comme appartenant également aux Juifs et aux Chrétiens. Cels. I, 21.

(3) *Aug.* ver. Rel. c. XVIII. n. 35. Trin. IV. Procem.

(4) *Orig.* Princ. I, I. n. 6.

(5) *Aug.* Opera mutas, non mutas consilium. Confess. I, 4. Omnino autem Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet nec in æternitate, nec in veritate, nec in voluntate. Trin. IV. Procem.

(6) *Thal.* (ap. *Clem.* Str. V, 14.) — *Plato* Parmenid. —

Dieu connaît tout, même les actes libres et les faits contingents, et la certitude de la prescience divine ne nuit point à la liberté; et il ne résulte de la prescience aucune nécessité : les anciens Pères l'enseignent unanimement, et la raison qu'ils en donnent, c'est que la prescience de Dieu a pour objet les choses telles qu'elles sont en soi; elles sont prévues parce qu'elles seront, et comme elles seront; elles ne seront point telles ou telles, parce qu'elles ont été prévues telles ou telles (1). Ils font aussi remarquer que la prescience divine ne justifie nullement ce qu'on appelle l'*argument paresseux* (ἀργὸς λογός); par exemple, ou il est prévu que je guérirai, ou il est prévu que je ne guérirai pas, et dans aucun de ces deux cas je n'ai besoin d'avoir recours au médecin (2). Cicéron avait nié autrefois (Div. II. et *Aug.* Civ. Dei. v. 9), comme les Sociniens et les Arminiens l'ont niée dans les temps modernes, la prescience de Dieu, dans l'intention de maintenir la liberté de l'homme. Les Pères, au contraire, distinguent, comme avaient déjà fait les Stoïciens, entre le certain et le nécessaire, et ils font observer que la certitude et la garantie de notre liberté sont positivement comprises dans la prescience divine (3), et que nier cette

(1) *Orig.* Cels. II, 20. Princ. III, 1. n. 22. 3. n. 4. — *Chrys.* de Prophet. obscur. Hom. I. n. 4. — *Theod.* in Rom. VIII, 30. — *Aug.* Lib. arb. III, 3. n. 8. Civ. Dei v, 9. n. 4. — *Boeth.* Consol. l. v. Pros. III. VI. — *Hildebert.* Tract. theol. c. IX. — *Thom.* Tract. de Præscr. et Prædestin. c. III. IV.

(2) *Orig.* adv. Cels. II, 10.

(3) *Aug.* Civ. Dei v, 9. n. 4. Lib. arb. III. n. 8.

prescience, c'est nier Dieu lui-même (1). Scot Érigène prétend que Dieu ne prévoit pas le mal, et il se fonde sur ce que le mal, étant une privation, ne saurait être un objet de connaissance. (Præd. xv, n° 5. 6.)

Quant à cette forme de la connaissance qu'on appelle *scientia media*, et qui repose sur certains faits rapportés dans l'Écriture (*Jerem.* xxxviii. 17-26, et I *Sam.* xxiii. 5-14), que nous voyons d'ailleurs appliquée déjà dans saint Grégoire de Nysse et dans saint Chrysostome, puis employée dans un sens abusif par les Semi-Pélagiens (*Aug.* epist. 225), et rectifiée par saint Augustin (Don. persev. xii, xiii); elle a été ainsi nommée par Pierre Fonseca, jésuite portugais attaché aux doctrines d'Aristote (xvi. 1), et elle a reçu de Molina (2), son disciple, la forme systématique sous laquelle elle a été introduite dans la théologie. Il faut remarquer encore que saint Augustin voulait que l'on substituât au mot *prescience* divine le mot *science* divine, parce que le premier de ces termes pouvait donner lieu de penser que la connaissance divine devient avec le temps, de prescience qu'elle était, science proprement dite, et aussi parce qu'il n'y a pour Dieu que du présent (3).

La question de savoir si Dieu connaît aussi les

(1) *Aug.* Qui enim non est præscius omnium futurorum, non est utique Deus. Civ. Dei v, 9. n. 4.

(2) *Molina* Conciliat. lib. arbit. cum gratiæ don. et div. præscientia. Antwerp. 1597. Ulyssip. 1587. — Cfr. *Vincent. Ferrer.* de Scient. media. — *Serry* (Pseudon. *Aug. Leblanc.*) Hist. congreg. de auxil. div. grat. i, i. — D'*Argentré* iii, 165.

(3) De div. quæst. ad Simplician. l. ii. qu. ii. n. 2.

choses purement possibles (*scientia simplicis intelligentiæ*) n'a été traitée que par les théologiens du moyen âge. Origène cependant semble l'avoir résolue négativement, lorsqu'il prétend que Dieu n'a pu créer qu'un monde comme celui qui existe actuellement, parce qu'il n'y a qu'un monde fini qui soit en rapport avec sa connaissance et avec sa puissance (Princip. III. 5, n. 3).

Malgré les *anthropopathismes* de la Bible, et précisément parce qu'on les explique dans leur véritable sens, on maintient partout avec soin la différence qui sépare la connaissance divine de la connaissance humaine, la connaissance divine ne supposant ni effort ni travail discursif (1), mais étant une simple et immédiate intuition (2); cette distinction a été particulièrement développée par les Scholastiques. Duns Scot, entre autres, a développé dans toute sa rigueur la théorie de la connaissance absolument immédiate de l'intelligence divine, qui voit toutes les choses en elles-mêmes.

13. L'identité essentielle de Dieu et de la *volonté* divine se trouve suffisamment énoncée dans la tradition ancienne; puis nous la voyons développée avec toute la profondeur de la spéculation scientifique dans les théologiens du moyen-âge, et particulièrement dans Scot Érigène (3), dans saint Thomas et

(1) *Aug.* div. qu. II. LXXXIII. Trin. XV, 14. — Et d'après lui *Thom.* Summ. P. I. qu. XIV. Art. VII. et les autres Scholastiques.

(2) *Clem.* Ἀθρόως τε γὰρ πάντα, καὶ ἕκαστον ἐν μέρει, μιᾷ προβολῇ προςβλέπει. Strom. VI, 17. T. III, p. 360.

(3) Deus quidem omnia quæ fecit, propria voluntate, nulla

dans Duns Scot. D'un autre côté, l'on trouve aussi la distinction formelle de la volonté divine, d'avec la connaissance et l'être de Dieu, généralement reconnue. Il est à remarquer seulement que Scot Érigène conçoit le connaître en Dieu comme absolument identique au vouloir (de Præd. c. II. n. II), dans l'intention de donner ainsi à son prédestinatianisme un fondement spéculatif.

D'après tous les théologiens, l'objet premier et le dernier terme de la volonté divine, le principe proprement formel en vertu duquel Dieu veut, c'est lui-même, et non la créature (1); sa volonté est mue et déterminée par lui seul (2); il n'y a point en lui de délibération, et ce qu'il veut, il le veut d'une vo-

autem necessitate, fecit. Quid enim cogeret Deum ut aliquid faceret? Quod si aliqua eum causa compelleret ad faciendum, ea merito major meliorque eo crederetur, ac per hoc ipsa, non ipse, summa omnium causa Deusque coleretur. Si vero una et principalis totius universitatis causa, voluntas Dei, et pie creditur et recte intelligitur, frustra in ipsa vel ante ipsam necessitas fingitur. Age jam, si omne quod in Deo est, Deus est, voluntas autem Dei in Deo est; Deus est igitur Dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle; sed quod est esse, hoc est et velle. Proinde si voluntas Dei libera est (aliter enim credere impium est), libera vero voluntas omni caret necessitate; igitur nulla necessitas voluntatem Dei possidet. De Prædest. cap. II. n. I. in *Mauguin* Vindic. prædest. et grat. Tom. I. p. 114.

(1) *Tert.* Non placet Deo, quod ipse non produxit. Cult. fœm. c. VII. — *Aug.* Non fruitur nobis, sed utitur. Doct. christ. I. n. 34.

(2) *Iren.* II, I. n. I. III, 8. n. 3. — *Aug.* Civ. Dei XI, 24. — *Scot. Erig.* Præd. II. n. I. — *Hildebert.* Tract. theol. c. IX.

lonté éternellement déterminée (1). La distinction entre la *volonté antécédente* et la *volonté conséquente* a passé des théologiens de l'antiquité (2) à ceux du moyen-âge, qui l'ont déterminée avec une plus rigoureuse précision. Les Scholastiques distinguent aussi, après saint Augustin, la volonté de Dieu dans ses manifestations, en *voluntas signi* (3) et *voluntas beneplaciti;* cette dernière dénomination est due à Pierre Lombard (Sent. I. dist. XLV). La distinction d'une volonté de simple permission et d'une volonté de conseil, de commandement ou d'exécution, que les anciens reconnaissent partout, et qu'ils s'attachent surtout à établir dans leur théodicée, est niée par Scot Érigène, et en général par les Prédestinatiens, et par Calvin qui adopte leurs principes. (Inst. I. 18. n. I.)

Dès les temps les plus anciens, les docteurs chrétiens s'appliquent avec un soin tout particulier à établir la liberté de Dieu dans son opération au dehors, et à écarter de sa nature toute espèce de nécessité (4).

(1) *Hippolyt.* Τὸ θέλειν ἔχει ὁ Θεὸς, οὐ τὸ μὴ θέλειν· τρεπτοῦ γὰρ τοῦτο καὶ προαιρετοῦ. Ἀϊδίῳ γὰρ θελήματι Θεοῦ ἕπεται τὰ γινόμενα, ᾧ καὶ γενόμενα μένει σωζόμενα. Serm. de theol. cit. in Conc. Lateran. (649) secretar. v. ap. *Galland.* T. II. p. 495.

(2) Θέλημα πρῶτον, προηγούμενον, θέλημα δεύτερον, dans *Chrys.* in Eph. Hom. I. n. 2. — Θέλημα προηγούμενον, θέλημα ἑπόμενον, dans *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 29. Cont. Hær. Manich. c. I. — Cette distinction se trouve déjà dans Platon et dans les Platoniciens, par exemple, dans *Hierocles.* Voy. *Phot.* Cod. CCLI.

(3) *Thom.* Summ. P. I. qu. XIX. Art. XI. — *Bonav.* Sent. I. dist. XLV. qu. I. Art. II.

(4) *Theophil.* Autolyc. II, 13. — *Iren.* Non decet autem

C'est qu'ils s'y trouvent ramenés continuellement par leur controverse avec les païens toujours imbus de l'idée du destin, et par les hérétiques qui l'adoptent quelquefois. Abailard nie la liberté divine en prétendant que Dieu est tenu de faire le bien (1). C'est aussi la doctrine de Thomas Bradwardin (1330), docteur d'Oxford, et archevêque de Cantorbéry (2), qu'en Dieu tout est nécessaire, même son opération extérieure, comme la création, la rédemption; et Spinoza (3) enseigne que tout vient de Dieu avec la même nécessité qu'un triangle se compose d'angles et de côtés; mais il parle cependant continuellement de la liberté de Dieu (4), parce que, selon lui, la liberté consiste non pas à être affranchi de toute nécessité intérieure, mais seulement à être exempt de contrainte.

14. Les anciens Pères reconnaissent, d'après l'Écriture, la *puissance* de Dieu comme absolue (5).

eum qui super omnia Deus, cum sit liber et suæ potestatis, necessitati servisse dicere, ut sit aliquid secundum concessionem præter sententiam ejus : alioquin necessitatem majorem et dominatiorem facient, quam Deum, quando id, quod magis potest, antiquius sit omnibus. II, 5. n. 4. — *Tert.* Libertas, non necessitas Deo competit. Herm. XVI. — *Hippolyt.* adv. Noet. c. VIII. X. — *Epiph.* Hær. LXX. n. 7.

(1) Theol. christ. l. V.

(2) De causa Dei III, 53. Art. XXII.

(3) Ethic. P. I. Prop. XVI. Schol. sur la Propos. XVII. Cogit. metaphys. P. II. c. V.

(4) Ethic. P. I. Prop. XVII. Coroll. II. Epl. XLIX.

(5) *Tert.* Non posse quid, Deo non licet. Marc. I, 22. — *Hippol.* Μὴ ἀπιστήσητε, ὡς καὶ τὸ σῶμα ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων σύνθετον γενόμενον δυνατὸς ὁ Θεὸς ἀναβιώσας ἀθάνατον ποιεῖν. Οὐ

D'après eux, Dieu peut tout ce qui est impliqué dans l'idée de puissance (1), de même qu'il ne peut rien de ce qui impliquerait faiblesse (2), impuissance ou destruction de l'être même de Dieu (3), comme affirmer le mensonge ou faire l'injustice (4); cette doctrine est aussi celle des siècles suivants (5). La for-

τὸ μὲν δυνατὸς, τὸ δὲ ἀδύνατος, ῥηθήσεται περὶ Θεοῦ. Adv. Plat. et Græc. n. II. p. 221. ed. *Fabric.* Ἀπειροδυνάμῳ θελήσει τοῦ Θεοῦ καὶ γέγονε πάντα, καὶ σώζεται τὰ γενόμενα. De theol. et incarn. adv. Beron. et Helicon. n. I. p. 225.

(1) *Aug.* Nec potestas ejus minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest; dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult; quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quædam non potest, quia omnipotens est. Civ. Dei V, 10. n. 1. — *Hug. a S. Vict.* Omnia potest Deus, quæ posse potentia est. De Sacram. l. I. P. II. c. XXII.

(2) *Tit.* (Bostr.) Εἰ δὲ λέγοιμεν, ὡς οὐ δύναται Θεὸς ἄδικόν τι ποιῆσαι, καλῶς δὴ φαμέν. Τὸ μέντοι μὴ δύνασθαι, οὐ πρὸς ἀσθένειαν ἕλκομεν, ἀλλὰ πρὸς ἀκρότητα τοῦ μὴ βούλεσθαι, καὶ πρὸς τὸ ἀμετάστατον τῆς τοῦ χείρονος παραιτήσεως· ἄτρεπτος γὰρ ὢν τὴν φύσιν, ἄτρεπτον ἔχει τὸ μὴ βούλεσθαι τὶ κακὸν δρᾶσαι. Adv. Man. II, 5. ap. *Gall.* T. V. p. 198.

(3) *Orig.* Δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ Θεός· ἅπερ δυνάμενος, τοῦ Θεὸς εἶναι, καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι, καὶ σόφος εἶναι οὐκ ἐξίσταται. Cels. III, 70.

(4) *Clem.* Οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον τῷ Θεῷ, πλὴν ψεύσασθαι. I Cor. n. XXVII.

(5) *Abæl.* Alioquin e converso impotentiam diceremus potentiam, et potentiam impotentiam. Nemo itaque Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, si non possit peccare sicut nos possumus, quia nec in nobis ipsis hoc potentiæ tribuendum est, sed infirmitati. Introd. ad Theol. III, 4.

mule employée par saint Thomas, est que Dieu peut tout au point de vue de la puissance active (*potentia activa*), et rien au point de vue de la puissance passive (*potentia passiva*); or le péché n'appartient pas à la puissance active; pécher, en effet, ce n'est pas agir; c'est *deficere in agendo* (P. I. qu. XXV). La formule biblique, que: «Dieu fait ce qu'il veut», est employée par Tertullien (1), saint Hippolyte (2), Eusèbe (3), saint Augustin (4), et plusieurs autres docteurs; Abailard en abuse contrairement aux premières règles de la logique, et malgré les précautions auxquelles les anciens avaient déjà demandé qu'elle fût soumise (5), lorsqu'il prétend que Dieu ne peut rien faire au delà de ce qu'il a fait réellement, ni autrement qu'il ne l'a fait (6); erreur qu'ont enseignée après lui Wicleff et Th. Hobbes. Il y a aussi une idée fort singulière d'Origène; c'est que la puissance de Dieu doit être bornée pour pouvoir se penser elle-même (7).

(1) Deo nihil impossibile, nisi quod non vult. Carn. Christi III. Dei enim posse velle est, et non posse nolle. Prax. X.

(2) Adv. Noet. n. VIII, X.

(3) Θέλων δὲ ταῦτα καὶ δύναται. Dem. Evang. IV, I.

(4) Enchirid. XXIV. — Civ. Dei XVI, 7. n. 1.

(5) *Tert.* Sed si tam abrupte in præsumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo confingere poterimus, quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem quia omnia potest facere, ideo utique credendum est illum fecisse, etiam quod non fecerit; sed an fecerit requirendum. Prax. X.

(6) Introd. ad Theol. III, 4 sq. — Cfr. error. Abæl. n. 7. Il dit aussi, d'après le même point de vue, que Dieu ne peut empêcher le mal. Ibid. n. 8.

(7) Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον· ἐὰν

La doctrine des anciens est que Dieu opère par le simple fait de son vouloir (1), en sorte que vouloir (2) et opérer (3) sont en lui un acte unique et indivisible.

15. Venons à la *sainteté* (4), attribut central et fondamental du vouloir et de l'être divin, dont nous trouvons chez les anciens théologiens, aussi bien que chez les modernes, la notion la plus élevée et la plus pure. Les Pères avaient à maintenir cet attribut contre les Païens, et entre autres contre les Stoïciens et les Épicuriens, au point de vue particulièrement de la colère divine (5) et de la *justice* vindicative; et ils en appelaient, sur ce point, principalement à la conscience de l'âme coupable, que poursuit la crainte du châtiment (6). D'un autre

γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον· πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἠδύνατο περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν· ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι. Princ. II, 9. n. 1.

(1) *Clem.* Ὅσηγε ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ; μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα, κοσμοποιΐα· μόνος γὰρ ὁ Θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστι Θεός· ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτοῦ, ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι. Coh. IV. T. I. p. 105. — *Hippolyt.* c. Noet. X.

(2) *Clem.* Ἓν γὰρ, οἶμαι, τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ ἐν μιᾷ ταυτότητι. Strom. VI, 16. T. III. p. 342.

(3) *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 10.

(4) Ἅγιος veut dire séparé de la terre (γῆ avec l'α privatif) selon *Orig.* Lev. Hom. X. n. 1. — *Theod.* Græc. affect. cur. serm. III, etc. D'autres le font venir, comme on sait, de la racine ἅζω.

(5) *Theoph.* Autolyc. I, 3. — *Tert.* Testim. anim. c. I sq. *Lact.* de ira Dei.

(6) *Tert.* Testim. anim. c. I. II. III.

côté, nous trouvons souvent et énergiquement proclamées la *bonté* de Dieu envers nous (1), ainsi que sa bonté absolue (2), dont celle qu'il fait éclater envers les créatures n'est qu'une manifestation (3).

Qu'il n'y ait aucune contradiction entre la bonté et la justice de Dieu, c'est un point regardé comme certain par tous les écrivains ecclésiastiques. Les Gnostiques, au contraire, prétendaient établir entre ces deux attributs une absolue contradiction; aussi admettaient-ils un Dieu supérieur en qui ils mettaient la bonté, et un Dieu inférieur en qui ils plaçaient la justice (4); à quoi les Pères répondaient que le vrai Dieu doit être à la fois bon et juste (5); qu'en lui la bonté est un élément de la justice, et la justice un élément de la bonté (6); qu'il se montre bon envers nous lorsque nous faisons le bien, mais qu'il se montre juste lorsque nous faisons le mal (7). Les

(1) *Clem.* I Cor. n. xx. — *Athenag.* leg. xxii. — *Minuc. Fel.* Oct. xxxvi. — *Clem.* Strom. i, 17. Pæd. i, 8. — *Greg. Naz.* Or. xxxii.

(2) *Iren.* iii, 25. n. 3. — *Tat.* Græc. vii. — *Tert.* Scorp. v. — *Orig.* in Num. xxii, 4. — *Bas.* de fide hom. xv. n. 2. in Ps. xxxiii. n. 11.

(3) *Athenag.* leg. xxiii. xxvi.

(4) Par exemple, *Marcion* (*Iren.* iii, 25. n. 3. — *Tert.* Marc. i, 6. — *Eznich.* Confut. hær. l. iv. adv. Marc. 1 sq.) — *Coluthus* (*Epiph.* Hær. lxii, 2.)

(5) *Iren.* iii, 25. n. 2. — *Tert.* adv. Marc. ii, 12 sq. Resurr. carn. xiv. Pud. ii. — *Eznich.* Confut. hær. l. iv. adv. Marc. 5.

(6) *Clem.* Strom. vi, 14. — Cfr. *Pet. Chrys.* Serm. vi. — *Aug.* Gen. ad litt. i, 11.

(7) *Tert.* Accipe igitur et causam, qui apud Deum discis, tam optimum, quam et justum; de suo optimum, de nostro

Scholastiques, après saint Anselme, expliquent comment en Dieu la justice est en harmonie (*condecens*) avec la bonté (1). Les Sociniens et les Arminiens sont les premiers qui se soient élevés directement contre la justice vindicative.

Pour justifier la perfection de la volonté divine, les Pères font remarquer que le mal ne vient pas de Dieu, mais seulement le bien (2); qu'il cherche à empêcher le mal en toute manière (3), que la liberté qu'il a donnée à l'homme est bonne en soi, et qu'il n'est pas nécessaire qu'il en empêche absolument l'abus (*Clem.* str. I. 17). Le mal sensible, qu'ils distinguent soigneusement du mal moral (4), n'est point contraire à la bonté de Dieu; les souffrances servent d'une part à soutenir la vertu du juste (5), qu'elles

justum. Nisi enim homo deliquisset, optimum solummodo Deum nosset, ex naturæ proprietate; at nunc etiam justum eum patitur, ex causæ necessitate; tamen et hoc ipso optimum, dum et justum. Et bono enim juvando, et malo puniendo, justitiam exhibens, utramque sententiam bono præstat : hinc vindicans istud, inde remunerans illud. Res. carn. XIV.

(1) *Thom.* Summ. P. I. qu. XXI. Art. I.

(2) *Tatian.* Græc. XI. — *Iren.* IV, 29. n. 1 sq. — *Tert.* Marc. II, 6.

(3) *Bas.* In Ps. XLVIII. n. 8.

(4) *Tertullien* distingue déjà : malum delicti et malum supplicii, culpæ et pœnæ. Marc. II, 14. mala peccatoria et ultoria. Marc. II, 24.

(5) *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 9. 10. — *Aug.* Cur enim non crearet, quos præsciebat bonis profuturos, ut et utiles eorum bonis voluntatibus exercendis admonendisque nascantur, et juste pro sua mala voluntate patiantur? Gen. lit. XI, 6. n. 8.

portent à la prière (1), et pour qui, d'ailleurs, elles sont pleines de consolations (2); elles servent, d'un autre côté, à guérir (3) et à punir le péché (4) : elles ont pour destination générale d'entretenir la créature dans le sentiment de sa dépendance et de sa faiblesse (5); elles lui sont ainsi salutaires de toute façon (6).

16. La doctrine de l'*unité* de Dieu (7) ou de la *monarchie* (8), comme on la nommait d'après Philon (περὶ μοναρχίας), apparaît de tout temps dans l'enseignement (9). On regarde l'idée de l'unité de Dieu

(1) *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 15.

(2) *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 9.

(3) *Orig.* Princ. II, 10. — *Clem.* Pæd. I, 8.

(4) *Tert.* Marc. I, 16. 25. 26. II, 14. Test. an. c. II. Anim. XIX. — *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 9. — *Lact.* de ira Dei c. IV.

(5) *Iren.* Suam enim infirmitatem discere per sustinentiam nihil est malum : magis autem et bonum est non aberrare in natura sua. Extolli vero adversus Deum, et præsumptionem suæ gloriæ assumere, ingratum reddens hominem, multum mali inferebat ei. V. 3. n. 1.

(6) *Tit. Bostr.* adv. Man. II, 12-16.

(7) Deus singularis *Lact.* Mort. persec. c. II. v. Ira Dei XX. Div. Inst. I, 1. II, 1. III, 4 etc. — Deus summus *Lact.* Mort. persec. I. XLVII. Div. Inst. I, 1. 5. 6. II, 1 etc. — Deus princeps *Arnob.* I, 32.

(8) *Justin.* lib. περὶ μοναρχίας (*Eus.* IV, 18). — *Iren.* περὶ μοναρχίας ad Flor. Epl. (fragm. ap. *Eus.* V, 20.). — περὶ μοναρχίας θεολογίαι *Eus.* Dem. Evang. III, 2. — *Tert.* Prax. c. III. — *Eus.* de Psalm. Asaph. insc. n. x. (in *Montfaucon* Coll. N. PP. T. I. p. 424.) — *Bas.* Sp. S. c. XVIII.

(9) *Herm.* Pastor. l. II. mand. I. — *Ignat.* Magn. VIII. — *Athenag.* leg. IV. — *Iren.* I, 10. n. 1. — *Justin.* Coh. XXXVI.

comme une idée innée (1), et la révélation comme le moyen qui doit la développer dans toute sa pureté (2). Les anciens et après eux les théologiens du moyen-âge s'appuient, pour la démontrer, sur la suffisance d'un seul Dieu pour la création et la conservation du monde (3), sur l'unité d'ordre et de gouvernement qui apparaît dans le monde (4), sur le témoignage immédiat de l'âme humaine (5), sur les

(1) *Athenag.* leg. VII. — *Tert.* Apol. XVII. Scap. II.

(2) *Athenag.* leg. VII. — Cfr. *Tert.* Marc. I, 18.

(3) *Tert.* Marc. I, 5. — *Athenag.* adv. Gent. n. 39. — *Lact.* Div. Inst. I, 3. — *Mar. Vict.* de Physic. c. III. IV. — *Ambr.* Fid. I, I. — *Abæl.* Theol. christ. l. v. — *Hugo* (*a S. Vict.*) Summ. sentent. tr. IV. c. IV. — *Duns Scot.* de Rer. princip. qu. I. Art. III.

(4) *Iren.* II, 27. n. 2. II, I. n. 4. — *Justin.* Coh. XVII. — *Tert.* Marc. I, 3. 5. — *Orig.* Cels. I, 23. — *Minuc. Fel.* Oct. XX. — *Athan.* adv. Gent. n. 38. 39. — *Lact.* Div. Inst. I, 3 sq. Ira Dei XIII. — *Tit. Bostr.* adv Man. II, 37. — *Mar. Vict.* adv. Manich. de Phys. v. — *Greg. Naz.* Or. XXIX. — *Cyr.* in Malach. n. XXV. — *Joan. Damasc.* Orth. fid. I. 5. — *Abæl.* Intr. in Theol. III, 2. — *Hug. a S. Vict.* Trin. summ. per visib. agnit. c. XIX.

(5) *Tert.* Test. anim. c. II. Scap. II. Apol. XVII. — *Minuc. Fel.* Audio vulgus, cum ad cœlum manus tendunt, nihil aliud, quam *Deum* dicunt; et : *Deus magnus est;* et : *Deus verus est;* et : *si Deus dederit.* Vulgi iste naturalis sermo est, an christiani confitentis oratio? Octav. XVIII. — *Lact.* Nam et cum jurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Jovem aut deos multos, sed Deum nominant : adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erumpit; quod quidem non faciunt in prosperis rebus. Nam tum maxime Deus ex memoria hominum elabitur, cum, beneficiis ejus fruentes, honorem dare divinæ indulgentiæ debent. At vero, si qua necessitas gravis presserit, tunc Deum recordantur. Div. Inst. II, I.

anciennes traditions (1), sur la croyance unanime des païens les plus intelligents (2).

A ces preuves cosmologiques et anthropologiques, ils joignent les preuves ontologiques tirées de l'unité de la cause première (3) et de la fin dernière (4); de l'idée de l'être (5); de celles du vrai (6), du bien (7), du beau, de l'infini (8), d'un souverain maître de toutes choses (9); de l'impossibilité d'admettre la

(1) *Justin* les appelle καθολικὴ δόξα. Mon. c. I.

(2) *Justin.* Coh. XVIII. XIX. Monarch. I. II sq. Tryph. VI.— *Athenag.* leg. V. VI. VII. — *Min. Fel.* Oct. XIX. — *Clem.* str. V, 14. — *Lact.* Div. Inst. I, 6. — *Cyr.* cont. Julian. l. I. — *Prudent.* Apotheos. c. Hær. Sabell. — Cfr. *Petav.* de Deo I, 3. — *Pfanner.* System. theol. gentil. purior. c. II. §. 9. — *Voss.* Histor. doctr. de uno Deo. De orig. et progress. Idolol. I, 2. — *Huet.* Quæst. Alnet. II, 2. §. 13.

(3) *Hippolyt.* adv. Noet. n. XI. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 5. — *Dionys.* div. Nom. c. V. n. 13. — *Anselm.* Mon. III. IV. — *Duns Scot.* de Rer. princip. qu. I. Art. III.

(4) *Duns Scot.* Dist. I. II. qu. II. Schol. X. Rerum princ. qu. I. Art. III.

(5) *Cyr.* A. Οὐ γὰρ, ὦ βέλτιστε, φαίης ἂν, τὸ ἀληθῶς ὄν, ἓν εἶναί τι καὶ οὐ πολλά; τοῦτο δὲ ἐστὶ Θεὸς, ἤτοι Θεοῦ φύσις. B. Φαίην ἄν. Trin. dial. IV. T. V. p. 544 — *Duns Scot.* Sent. l. I. dist. II. qu. II. Schol. X.

(6) *Fulgent.* ad Donat. c. XIV.

(7) *Athen.* leg. XXIII. — *Boeth.* Consol. l. III. Pros. X. XI.

(8) *Tert.* adv. Marc. I, 3. 4. Hermog. IV. — *Novat.* Trin. c. IV. — *Prudent.* adv. Marc. V, 20-24. — *Abæl.* Theol. christ. l. V. — *Duns Scot.* Sent. I. dist. II. qu. II. Schol. X. De rer. princip. qu. I. Art. III.

(9) *Lact.* Ira Dei c. XI. — *Prudent.* Hamartigenia adv. Marc. V, 22 sq. — *Thom.* adv. gent. I, 42. Summ. P. I. qu. XI. Art. III.

coexistence dans le monde de plusieurs infinis (1), de plusieurs tout-puissants (2), de plusieurs êtres par soi (3); de l'impossibilité radicale de concevoir soit une différence dans la nature divine (4), et par suite la pluralité des dieux, soit une ressemblance, et par conséquent une égalité de nature divine entre plusieurs dieux (5); de l'impossibilité, si l'on admet plusieurs dieux, de concevoir aucun rapport soit entre eux, soit d'eux aux créatures, soit des créatures à eux (6); les Pères en appellent enfin aux paroles de

(1) *Athenag.* leg. VIII. — *Iren.* II, I. n. 2. 5. — *Tert.* Marc. I, II. — *Athenag.* adv. gent. n. 6. — *Cyr.* Trin. c. IV. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 5. — *Rich. a S. Victor.* Trin. P. I. l. II. c. VI.

(2) *Cyp.* Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem. Idol. vanit. — *Lact.* Ira Dei XI. — *Rich. a S. Victor.* Trin. I, 14.

(3) *Justin.* Τὸ γὰρ ἀγέννητον τῷ ἀγεννήτῳ ὅμοιόν ἐστι καὶ ἴσον καὶ ταὐτὸν, καὶ οὐδὲ δυνάμει, οὔτε τιμῇ προκριθείη ἂν θατέρου τὸ ἕτερον· ὅθεν οὐδὲ πολλά ἐστι τὰ ἀγέννητα. Εἰ γὰρ διαφορά τις ἦν ἐν αὐτοῖς, οὐχ ἂν εὕροις ἀναζητῶν τὸ αἴτιον τῆς διαφορᾶς, ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἀεὶ τὴν διάνοιαν πέμπων, ἐπὶ ἑνός ποτε στήσῃ ἀγεννήτου καμὼν, καὶ τοῦτο φήσεις ἁπάντων αἴτιον. Tryph. v.

(4) *Justin.* Tryph. VI. — *Cyr.* Trin. IV. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 5.

(5) *Athenag.* Τὰ μὲν γὰρ γενητὰ, ὅμοια τοῖς παραδείγμασιν· τὰ δὲ ἀγέννητα, ἀνόμοια, οὔτε ἀπὸ τινὸς, οὔτε πρὸς τινὰ γενόμενα. Leg. VIII.

(6) *Iren.* Unusquisque deus suis contentus erit, et non curiose aget de alienis; si quo minus, injustus erit, et avarus, et cessans esse, quod deus est. Et unaquæque conditio (création) suum fabricatorem glorificabit, et ipso sufficiens erit, et alterum non cognoscet: si quo minus, apostata justissime ab omnibus judicata, dignissimam concipiet pœnam. II, I.

Dieu sur lui-même (1). Marius Victorinus fait observer que l'unité appartient exclusivement à Dieu (2). Saint Basile et d'autres Pères en concluent que le Fils et le Saint-Esprit, possédant essentiellement l'unité, ont véritablement la nature divine.

17. Le dogme chrétien de la *monarchie* trouva des adversaires dans Marcion (3), dans Bardesanes (4), et dans les Manichéens (5), dont le dualisme reparaît au moyen âge chez les Pauliciens (6), héritiers de leurs erreurs. On leur répondait que leurs deux principes devaient exister l'un dans l'autre ou l'un près de l'autre, deux hypothèses également impossibles (7);

n. 5. — On ne saurait pousser plus loin la subtilité de la spéculation sur ce point, que ne l'a fait *Duns Scot.* Sent. I. dist. II. qu. III. Schol. I. II.

(1) *Athenag.* leg. VII. IX. — *Tert.* Marc. II, 26.

(2) Solus autem Deus unus est : ergo quidquid extra Deum est, multa sunt. In Gal. III, 20.

(3) *Rhodon* ap. *Eus.* Hist. Eccl. V, 13. — *Iren.* I, 29. II, I. n. 4. III, 13. — *Tert.* Marc. I, 2 sq. — (Pseudo-) *Orig.* De recta in Deum fide. Sect. II. — *Eznich.* Conf. Hær. l. IV. adv. Marcion. — Selon d'autres témoignages, les Marcionites admettaient trois principes. *Athen.* c. Arian. Or. III. n. 15. Decr. fid. Nic. n. 26. — *Epiph.* Hær. XLII. n. 2. 6.

(4) *Eus.* Hist. Eccl. IV, 30. — *Theod.* Hist. Eccl. I, 22. — *Epiph.* Hær. XXXV. LV.

(5) *Felix* Disput. c. Aug. I, 17. 18. — *Alex. Lycopol.* (300) Manich. placita. — *Athan.* c. Arian. Or. III. n. 15. — *Aug.* Faust. XX, I. XXI, I. Hær. XLVI. et souvent ailleurs. — *Theod.* Hist. Eccl. I, 26. — *Epiph.* Hær. LXVI.

(6) *Phot.* Περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως. (*Gall.* XIII.) *Petr.* (Sicul.) Hist. Manichæor. (Bibl. PP. Lugd. T. XVI.) — *Joan.* (Ozniens.) Orat. cont. Paulic. ed. Venet. 1833.

(7) *Tit. Bostr.* adv. Manich. I, 5-7.

que, s'ils étaient tenus séparés et contenus dans leurs limites respectives par un troisième principe, ce troisième principe leur était supérieur, et qu'ainsi ils n'étaient plus premiers principes, ce qui allait contre l'hypothèse (1); que la supposition de deux principes éternels et tout-puissants constitués en état perpétuel d'antagonisme était une absurdité sans égale (2); que l'idée de deux principes dont l'un était mauvais (3), constituait une contradiction (4); que si l'on croyait devoir reconnaître deux principes supérieurs, on pouvait tout aussi bien en admettre un nombre indéfini (5). Didyme soutient (*adv. Manichæos*) que le mauvais principe pouvant être soumis à un châtiment, il est par cela même corruptible; d'où il suit qu'il n'est plus éternel; que le bon principe pouvant détruire le mauvais principe, celui-ci par cela même est destructible; d'où il suit qu'il n'est pas éternel; car si le bien est éternel, le mal qui est

(1) *Iren.* adv. Hær. II, 1. n. 4.

(2) *Mar. Victor.* Potesne majus et minus de æternis ingenitis arbitrari? Si tenebras antiferes, ipsis dabis omne principium, et earum erit esse majores. Si lumen fateris antiquius, ab eo omnia confiteris. Si utrumque æque coævum perspicis, aut vinci neutro erit, aut manebit alteri, quod unus exceperit. Et ubi hic erit omnipotens, vel æternus? Numquid in altero ipsorum, qui victor erit, et in pari existentia fiet causa dissimilis, et ingenitorum bellum reget eventus aut suscipiet casus? Absit animæ sensui advertere hunc errorem, atque tam amentem intelligentiam confiteri abjiciat spes humana. Cont. Manich. n. 12. (*Sirmond.* Opp. 1, 249.)

(3) *Tert.* Marc. 1, 3.

(4) *Iren.* III, 25. n. 3. — *Tert.* Marc. 1, 2.

(5) *Tert.* Marc. 1, 4. 5.

son contraire ne saurait par cela même être éternel comme lui ; que si le mal peut s'expliquer par la liberté de la créature et l'abus qu'elle en fait, il s'ensuit qu'il n'est pas tel en lui-même et par la force de sa nature ; qu'il n'est par conséquent ni éternel ni positif. Zacharie de Mytilène (disput. adv. *Manich.*) conclut dans le même sens, que si le bien est un principe, le mal, qui est son contraire, par cela même, n'en est pas un ; que si le bien est éternel, le mal, qui est son contraire, ne saurait être éternel comme lui.

18. Si les Pères de l'Église combattent le polythéisme, ils repoussent aussi, cela se conçoit assez, le panthéisme, auquel incline la philosophie païenne, parvenue au plus haut degré de son développement, chez les Stoïciens et les Platoniciens. Rien n'exclut plus formellement le panthéisme et ne va plus directement à le détruire, que la doctrine d'un Dieu personnel, qui a librement créé le monde de rien, doctrine que les plus anciens apologistes et docteurs du christianisme professent et soutiennent avec une fermeté inébranlable. L'auteur des *Questions aux Grecs*, attribuées à saint Justin, remarque, pour exclure toute apparence d'idée panthéiste, que Dieu opère non par son être, mais par sa volonté (III) ; Tatien dit de même que Dieu n'est pas l'esprit de la matière, qu'il n'est pas l'âme du monde (Græc. IV) ; et si l'on rencontre çà et là, dans Origène, par exemple, et dans quelques autres Pères, des expressions qui semblent rappeler le panthéisme de l'antiquité, comme l'âme du monde etc. (1), c'est une

(1) *Orig.* Magnum animal mundus. Princ. II, I. 3. — *Hil.* Deus anima mundi. In Ps. CXIX.

similitude du langage qui n'implique nullement l'identité de la doctrine.

Mais on trouve des éléments de panthéisme dans le livre apocryphe intitulé *Evangelium Evæ* (1), comme aussi dans le Manichéisme (2). Nous avons remarqué précédemment que le langage du faux Denys est fortement empreint de panthéisme. Quant à Scot Erigène, qui fait beaucoup d'emprunts à Denys, à Maxime et à saint Grégoire de Nysse, le fond même de ses spéculations pourrait difficilement échapper au reproche de panthéisme; on en peut dire autant de Bérenger. On peut citer comme explicitement panthéistes Amalric ou Amaury de Bena, professeur à Paris (3), et maître David de Dinant (4), qui enseignent que tout est un, que tout est Dieu, que Dieu est la matière première de tout ce qui est. Dans les temps plus rapprochés de nous, le panthéisme est professé par Jordano Bruno (5) et par Spinoza. Hegel a combattu le panthéisme de Spinoza, mais pour en mettre à sa place un autre plus subtil et plus hardi.

(1) Ἐγὼ σὺ, καὶ σὺ ἐγώ· καὶ ὅπου ἂν ᾖς, καὶ ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος. Ap. *Epiph.* XXVI. n. 3. T. I. p. 84. ed. *Petav.*

(2) Ils n'admettent qu'une seule substance. — *Aug.* Faust. XX, 11. Act. cum Felic. Manich. I, 18. — Dieu est engendré en tout, il naît en tout, il vit en tout, il souffre et jouit dans tout ce qui sent. — *Aug.* Faust. XXII, 79. Nat. Bon. c. XLIV.

(3) Omnia unum, quia quidquid est, est Deus. — Voy. *Conc. Paris.* 1210. (In *Marten.* et *Durand.* Thes. Nov. anecd. T. IV. p. 163.)

(4) *Cæs. Heisterb.* Mirab. V, 22. — *Thom.* Sent. II. dist. XVII. qu. I. Art. I.

(5) Voy. ses œuvres; édit. de Wagner.

CHAPITRE II.

LA TRINITÉ.

§ 1er. — La Trinité en général.

SOMMAIRE.

1. Notion de la Trinité. — 2. Foi de l'Église au dogme de la Trinité; Témoignages des Pères. — 3. Importance du dogme de la Trinité. — 4. Preuves du dogme de la Trinité alléguées par les Pères. — 5. Explications de la Trinité proposées par les Pères. — 6. Unité dans la Trinité. — 7. Rapport des personnes entre elles dans la Trinité. — 8. Rapport des personnes divines avec le monde. — 9. Adversaires de la Trinité; Modalisme. — 10. Subordinatianisme et Trithéisme. — 11. Doctrine et explication de la Trinité au moyen-âge. — 12. Adversaires de la Trinité au moyen-âge et dans les temps modernes.

1. Le mot *Trinité* (Τριάς) (1) se rencontre pour la première fois dans saint Théophile d'Antioche; puis il est fréquemment employé par les Alexandrins, et il finit par dominer dans l'Église grecque après le concile d'Alexandrie (317), comme le mot

(1) *Theophil.* Autolyc. II, 15. — (Pseudo-) *Justin.* l. περὶ Τριάδος. — *Clem.* Strom. VII, 7. — *Orig.* Exod. Hom. IX. n. 3. In Ps. XLIV, 16. Princ. IV, 20. In Matth. T. XV. n. 31. — Trinitas *Tert.* Prax. III. XII. Pudic. XXI. — *Cyp.* Epl. ad Jubaj. LXXIII. — Ailleurs on trouve aussi les expressions οἰκονομία (*Hippolyt.* adv. Noet. VIII. XIV. — *Tert.* Prax. II. III. VIII), dispensatio, dispositio (*Tert.* Prax. IV). — D'après Valois (sur *Eus.* Hist. Eccl. I, 2), on aurait dit du Père μοναρχία, du Fils et du Saint-Esprit οἰκονομία.

Trinitas dans l'Église latine, depuis que Tertullien l'a mis en usage.

Le mot οὐσία, employé tantôt pour ὑπόστασις, tantôt comme synonyme d'*essentia* (1), finit par ne plus avoir que ce dernier sens dans le langage de l'Église. De même, le mot ὑπόστασις, qui a d'abord la signification tantôt d'essence (2), tantôt de substance (3), tantôt de personne (4), finit (5) par ne

(1) (Pseudo-) *Justin.* Εἷς ἐστιν ὁ Θεὸς τῇ συνυπάρξει τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων, τῶν διαφερουσῶν ἀλλήλων οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τρόποις. Ἡ διαφορὰ δὲ τῶν τῆς ὑπάρξεως τρόπων, οὐ διαιρεῖ τὸ ἓν τῇ οὐσίᾳ... Ἐπὶ τοῦ Θεοῦ, τῇ ταυτότητι τῆς τῶν προσώπων οὐσίας, εἷς Θεὸς πεπίστευται, ὅ τε Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Οὐδὲν γὰρ συντελεῖ πρὸς τὸν τῆς οὐσίας λόγον ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως. Resp. ad Orthod. quæst. 139. — *Athan.* (?) Ἡ οὐσία τὴν κοινότητα σημαίνει· καὶ εἴ τί ἐστιν ἴδιον τῆς οὐσίας, τοῦτο κοινόν ἐστι τῶν ὑποστάσεων τῶν ὑπὸ τὴν οὐσίαν. De Trin. dial. I. 13. — *Ammon.* in Joan. x, 30.

(2) *C. Sardic.* Ταύτην ἔχομεν τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν παράδοσιν, καὶ πίστιν, καὶ ὁμολογίαν, μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Epl. Synod. ap. *Theod.* Hist. Eccl. II, 8. (Cfr. *substantia* pour *essentia*, dans les Pères latins; par exemple dans *Tertull.* Prax. XII). — A Antioche, les Mélétiens prenaient ὑπόστασις dans le sens de personne; les partisans de Paul, au contraire, dans le sens d'essence. — *S. Jérôme* dit dans une de ses Lettres : Tota sæcularium literarum schola nihil aliud *hypostasin,* nisi *usiam* novit. Et quisquam, rogo, ore sacrilego tres substantias prædicabit?... Taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur. Epl. XIV (alias XV), n. 4. ad Damas.

(3) *Tatian.* Græc. VI.

(4) Voy. *Orig.* (cfr. *Procl.* in Tim.). — *Ammon.* in Joan. x, 30.

(5) *Conc. Alex.* (362) Epist. Synod. — *Conc. Constant.*

plus en avoir d'autre que celle de personne; l'on emploie aussi dans le même sens le mot πρόςωπον (1), qui correspond au mot latin *persona* (2). Les Latins ne voulaient pas employer l'expression *tres hypostases* pour désigner les trois personnes divines, par crainte de l'Arianisme; les Grecs, de leur côté, n'osaient parler d'une seule hypostase du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, par crainte du Sabellianisme, jusqu'à ce qu'une explication ayant eu lieu au concile d'Alexandrie en 362, l'expression, *trois hypostases* (hypostase dans le sens de personne) fut adoptée par opposition au Sabellianisme (3); mais les Ariens rejetèrent obstinément l'expression *hypostase du Père, du Fils, et du Saint-Esprit* (4).

Ταύτην γὰρ (πίστιν) καὶ ὑμῖν καὶ ἡμῖν... συναρέσκειν δεῖ... διδάσκουσαν ἡμᾶς πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· δηλαδὴ θεότητός τε καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προςώποις. Epist. Synod. ap. *Theod.* Hist. Eccl. v, 9. — *Greg. Naz.* Orat. XLV. de Fid. Orthod. T. I. Append. — *Basil.* Epist. CCXXXVI.

(1) *Tert.* Prax. III. XVIII. — *Greg. Naz.* remarque (Or. XXI. in Laud. Athan.) que les Latins, à cause de l'indigence de leur langue, n'emploient que l'expression πρόςωπον (persona), et qu'ils ne veulent point employer ὑπόστασις dans le même sens.

(2) *Hippolyt.* adv. Noet. c. VII. XIV. — *Greg. Naz.* Or. XLII. XXXIX. — *Gelas.* H. C. Nic. II, 12. — Cfr. contre l'expression τρία πρόςωπα *Bas.* Epl. CCXXXVI. — *Eus.* c. Marcell.

(3) *C. Alex.* Epl. Syn. ad Antioch. — *Soc.* Hist. Eccl. II, 7. — *Soz.* V, 12.

(4) *C. CP.* (sous Acacius, en 360). — *Soc.* Hist. Eccl. II, 41.

On trouve encore les trois personnes divines désignées par les mots : φύσεις (1), τάξεις (saint Justin), *gradus, formæ, species* (Tert. Prax. II, VIII), *potentiæ* (2), οἰκονομίαι (3). C'est dans Boèce que nous trouvons la première définition rigoureuse de l'idée de personne; il définit la personne : *naturæ rationalis individua substantia* (de duab. natur.). Saint Thomas (P. I, qu. 29. art. I), et les théologiens du moyen-âge adoptent cette définition. Mais Richard de Saint-Victor voulait qu'on définît la personne divine, *divinæ naturæ incommunicabilis existentia* (Trin. IV, 22, cfr. 18), et qu'on entendît par personne, en général, ce qui *existit per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiæ modum* (Trin. IV. ch.). C'est aussi dans l'incommunicabilité que Duns Scot place l'essence de la personnalité (Sent. I, dist. 23. qu. I); mais il exige, pour la personnalité, l'incommunicabilité à ce double point de vue, qu'il n'y ait ni participation d'une existence particulière à une existence qui serait générale, ni adjonction d'une chose qui soit *forme* à une autre qui soit *matière :* d'où il suit que l'âme humaine, qui est communicable dans le dernier sens, comme étant le principe qui *informe* le corps, n'est point une personne proprement dite; non plus que l'essence divine, à cause de la double communicabilité en vertu de laquelle, en tant qu'elle est géné-

(1) *Alex.* (Alex.) ap. *Soc.* I, 6. — On trouve aussi l'expression φύσεις δύο appliquée au Père et au Fils dans *Pier.* ap. *Phot.* Cod. CXIX. qui la désapprouve.

(2) *Mar. Victor.* Gal. IV, 6. adv. Ari. III, 17. — *Nicet.* (Aquil.) Tr. de Sp. S.

(3) *Hippolyt.* adv. Noet. c. XIV.

rale, elle se particularise dans les trois personnes et *informe* en Jésus-Christ la nature humaine.

L'opération qui constitue dans l'être divin la triplicité des personnes est désignée par les termes κατευρύνεσθαι (1), πλατύνεσθαι (2), *derivatio* (3), mouvement de l'unité pour passer à la dualité et se terminer à la Trinité (4). Quant à la permanence dans l'unité, on l'exprimait par les mots κορυφεῖσθαι (5), συνάγεσθαι (6). C'est en ce sens que les Pères présentent souvent l'idée de la Trinité comme un développement, une expansion (πλατύνειν) de l'unité, comme une concentration (συγκεφαλαιοῦν, συλλέγειν) des trois personnes (7). La Trinité, dans son rapport

(1) *Cyr.* adv. Julian. l. I.

(2) *Cyr.* in Joan. XIV, 14.

(3) *Tert.* Prax. III.

(4) *Greg. Naz.* Or. XXII.

(5) *Dion. Rom.* Ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ Θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον Λόγον· ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ Θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Ἤδη καὶ τὴν θείαν Τριάδα εἰς ἕνα, ὥςπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν Θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Adv. Sabell. ap. *Ath.* Decret. Nic. Syn. n. 26 (in *Routh.* Reliq. sacr. III).

(6) *Hippolyt.* Οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν· εἷς γάρ ἐστι ὁ Θεός. Adv. Noct. XIV. ap. *Galland.* T. II. p. 461. — *Dion. Rom.* Epl. adv. Sabell.

(7) *Dion. Alex.* Εἴς τε τὴν Τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον· καὶ τὴν Τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. Ap. *Ath.* de Sent. Dion. Alex. n. XVII. — *Cyr. Alex.* Οἴχεται δὴ οὖν κατόπιν ἡμῖν τῶν εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων ἡ διὰ νόμου παίδευσις, εἷς μὲν ὅτι δὴ μόνον ἐστὶ Θεὸς, τοῖς ἀρχαιοτέροις διακηρύττουσα, ἀνευρύνουσα δὲ οὐδαμῶς τὴν τῆς θεότητος φύσιν εἰς τὸ τριπλοῦν καθ' ὑπόστασιν, καὶ αὖ συλλέγουσα πρὸς

avec l'unité, est conçue tantôt comme l'ayant pour principe (1), tantôt comme l'ayant pour terme (2), ou, ce qui est plus exact, comme étant au sein même de l'unité (3). Il y a une justesse remarquable dans les expressions de Tertullien : *Trinitas unius divinitatis* (Prax. XXI), *Trinitas unitas* (Prax. II). La formule, *trina deitas*, que l'on rencontre plus tard dans les hymnes de l'Église, déplaît à Hincmar, parce qu'elle sent le Trithéisme (4).

2. La foi de l'Église au dogme de la Trinité est exprimée avec la plus grande simplicité dans les cérémonies du culte, et surtout dans la forme du baptême; c'est là le témoignage que les Pères invoquent le plus souvent et le plus solennellement contre les Antitrinitaires. On en trouve un autre tout pareil dans l'ancienne conclusion doxologique de la prière publique : « Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit (5) » ; ou bien : « Gloire au Père par le Fils dans

ἑνότητα φυσικήν. Trin. Dial. III. T. V. p. 476. — Cfr. *Tert.* Quasi non et ûnitas irrationabiliter collecta, hæresin faciat; et Trinitas rationabiliter expensa, veritatem constituat. Prax. III.

(1) *Tert.* Prax. II. — *Greg. Naz.* Or. XXII. — Cfr. *Lucian.* dans le dialogue intitulé : Philopatris : Ἓν ἐκ τριῶν, καὶ ἐξ ἑνὸς τρεῖς.

(2) *Hippol.* Noet. XIV. — *Dion. Rom.* ap. *Ath.* Decret. Nic. Syn. n. 26. — *Epiph.* Fid. cath. n. 14.

(3) *Iren.* IV, 20. — On trouve aussi l'expression μονὰς ἐν Τριάδι, dans *S. Alexandre* d'Alex.

(4) *Hincmar.* Tract. de non trina deitate adv. Gotteschalcum.

(5) *Justin.* Apol. I. n. 65. 67. — *Can. apl.* XXXIV. — *Const. apl.* VIII, 5-12.

le Saint-Esprit ; » et dans cette doxologie adressée à Jésus-Christ : « A qui soit honneur et gloire, avec le Père et le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles (1). » On en trouve d'autres encore dans la division par le nombre trois du temps assigné autrefois à la prière (2), et dans l'invocation explicite de la Trinité en Dieu (3). Le symbole de la foi adopté dans l'Église des premiers temps contient aussi sous des formes diverses l'énoncé pur et simple de la croyance au Père, au Fils, et au Saint-Esprit (4).

Les termes employés par les Pères apostoliques sont aussi de la plus grande simplicité, et rappellent tout à fait le langage de l'Écriture. Ainsi le pape saint Clément dit aux Corinthiens : « N'avons-nous pas un Dieu, un Christ, et un Esprit de grâce qui a été répandu sur nous (I Cor. XLVI.)? » Et ailleurs : « Dieu vit, et le Seigneur Jésus-Christ, et le Saint-Esprit (Ap. *Basil.* de Spir. sanct. XXIX, n. 72). » Saint

(1) *Smyrn. Eccl.* Epl. de S. Polyc. n. 14. 22. 24. — *Martyr.* S. Ign. n. 7. — *Act.* S. Felic. n. 5. — *Pass.* S. Symphor. n. 8. etc. — Cfr. *Tert.* Spect. XV.

(2) *Clem.* Str. VII, 7. — *Cyp.* de Orat.

(3) *Clem.* Str. VII, 7. — *Orig.* Princ. Prol. n. 4. Joan. T. VI. n. 17. — *Greg. Thaum.* Fid. (*Mai.* VII.) — *Ephrem.* Paræn. ad Pœnit. XLII. — *Greg. Nyss.* Sp. S. (*Mai.* VIII. II.) etc. — Cfr. le bel Ὕμνος ἑσπερινός (II. III. Sæc.) : Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθάνατου Πατρὸς, οὐρανίου, ἁγίου, μάκαρος, Ἰησοῦ Χριστέ· ἐλθόντες ἐπὶ τοῦ ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινὸν, ὑμνοῦμεν Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ. Ἄξιος εἶ ἐν πᾶσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς ὁσίαις, Υἱὲ Θεοῦ, ζωὴν ὁ δίδους· διὸ ὁ κόσμος σε δοξάζει. in *Routh.* Rel. sacr. T. III. p. 299.

(4) *Iren.* I, 10. n. 1. — Cfr. *Tert.* vel. virg. c. 1. Præscr. XIII. — *Orig.* Princ. Prolog.

Ignace s'exprime en ces termes : « Efforcez-vous de vous tenir fermes dans la doctrine du Seigneur et des apôtres, afin que tout ce que vous faites soit utile à votre salut, par votre union avec le Fils, le Père, et le saint Esprit. Soyez soumis à l'évêque, et les uns aux autres, comme Jésus-Christ l'était selon la chair à son père, et comme les apôtres l'ont été à Jésus-Christ, au Père, et au Saint-Esprit (Magn. n, XIII). Les fidèles ne doivent point écouter ceux qui enseignent une mauvaise doctrine, « eux qui sont les pierres du temple de Dieu le Père, élevées au moyen de la croix de Jésus-Christ, à l'aide du câble qui est l'Esprit saint lui-même (Eph. n. IX).

Cependant on aperçoit déjà dans les Apologistes un effort tendant à développer avec plus de rigueur scientifique l'idée de la Trinité et celle du rapport qu'elle implique entre la triplicité et l'unité; d'où il résulte, à cause de l'imperfection du langage humain en général, et en particulier à cause de l'imperfection du langage théologique de cette époque, que leur exposition paraît entachée tantôt d'un semblant de Trithéisme, tantôt d'une apparence de Subordinatianisme; c'est qu'il est très-difficile en effet d'exprimer l'idée de la Trinité, sans paraître détruire l'unité, et de proclamer l'unité sans paraître sacrifier la Trinité.

Saint Justin, pour justifier les chrétiens de l'imputation d'irréligion et d'athéisme qu'on faisait peser sur eux, dit qu'ils n'adorent point les dieux; mais, ajoute-t-il : « Nous honorons et nous adorons le Père, et, « avec lui, le Fils qu'il nous a envoyé et qui nous a « enseigné cette doctrine, ainsi que la milice des bons

« anges, ses fidèles serviteurs et sa parfaite image (1), « et, avec le Père et le Fils, l'Esprit, qui a inspiré les « prophètes ; et le culte que nous leur rendons a pour « fondement la raison et la vérité. » (Apol. I, n. 6.) S'il est fait mention dans ce passage tout à la fois des anges et du Fils de Dieu, c'est uniquement dans l'intention de représenter le Fils de Dieu comme le roi et en quelque sorte le type primitif des esprits célestes, et non pour leur attribuer une divinité égale à celle du Fils, ou supérieure à celle de l'Esprit ; et si l'apologiste parle d'un culte rendu à la Trinité et aux anges, il veut dire que les chrétiens ont un culte unique, mais qui s'adresse à différents objets, et non pas établir un culte égal pour Dieu et pour les anges, puisque nulle part il ne présente les anges comme consubstantiels au Fils, et que nulle part non plus il ne les met au même rang avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit. L'idée qu'il se fait de la Trinité ressort clairement de ces expressions, dans lesquelles les anges ne sont point compris : « Nous hono-« rons Jésus-Christ, que nous avons appris à connaître « comme le Fils du Dieu véritable, et nous le met-« tons à la seconde place ; et nous honorons après « lui, en troisième lieu (2), l'Esprit, qui a inspiré les

(1) Au lieu de στρατὸν, Münscher propose de lire στρατηγὸν, parce que S. Justin dit ailleurs que le Fils est l'ἀρχιστράτηγος qui apparut à Josué : ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει (le Verbe, fils de Dieu), ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ (Tryph. 61).

(2) Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.

« prophètes ; or, nous allons montrer combien ce culte « est raisonnable (n. 13). »

C'est aussi par le fait du culte rendu à la Trinité, qu'Athénagore répond au reproche d'athéisme que les païens adressaient aux chrétiens ; et il conclut son raisonnement par ces paroles : « Qui ne s'éton- « nerait d'entendre appeler athées des hommes qui « disent qu'il y a un Dieu Père, un Dieu Fils, et un « Saint-Esprit, unis en puissance et distingués en « ordre (Leg. x) (1) ? » Il dit plus loin que l'occupation principale des chrétiens, c'est « de connaître « le Père et le Verbe qui vient de lui ; de comprendre « quelle est l'union du Fils avec le Père, et la commu- « nication du Père avec le Fils ; et ce que c'est que « l'Esprit ; et quelle est l'union des trois : l'Esprit, le « Fils et le Père, et leur distinction dans leur unité « (Leg. XII) (2). »

Saint Théophile d'Antioche, chez lequel on rencontre pour la première fois le mot Τριάς (Trinité), s'exprime de la manière suivante : « Dieu, qui avait « son Verbe dans son sein (ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις « σπλάγχνοις), l'a engendré avec sa Sagesse (l'Esprit « Saint), le produisant (ἐξερευξάμενος) avant toute

(1) Τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι λέγοντας Θεὸν Πατέρα, καὶ Υἱὸν Θεὸν, καὶ Πνεῦμα Ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους ; Leg. pro Christ. x.

(2) Ὃν ἴσως Θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ Παιδὸς πρὸς Πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν Υἱὸν κοινωνία, τί τὸ Πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις, καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ Πνεύματος, τοῦ Παιδὸς, τοῦ Πατρός... Leg. pro Christ. XII.

« chose (1). » D'après lui, les trois jours qui précèdent, dans le récit de la Genèse, l'apparition des corps lumineux, le soleil, la lune, etc., sont l'image de la Trinité, c'est-à-dire de Dieu, de son Verbe, et de sa Sagesse (Autolyc. II, 15).

Tertullien a longuement exposé, dans son livre contre Praxéas, la doctrine de la Trinité; il y établit avec la plus exacte précision, d'un côté, la triplicité des personnes, et, d'autre part, l'unité de la substance; il y rejette avec la même force et la même décision le *Modalisme* et le *Subordinatianisme* (2). Si, lorsqu'il est question du Fils et de l'Esprit, il parle de seconde et de troisième place, *locus* (Prax. III), ou de second et de troisième degré, *gradus* (Prax. IV), il ne veut exprimer par là que la distinction des personnes, sans aucune idée de subordination,

(1) Ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Ad Autolyc. II, 10.

(2) Unitas ex semetipsa derivans Trinitatem. Prax. III. Trinitas unius divinitatis Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. XXI. Unicum Deum non alias putat credendum (Praxeas), quam si ipsum eumdemque et Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum dicat : quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiæ scilicet unitatem; et nihilominus custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie : unius autem substantiæ, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti deputantur. Prax. II. Scripturæ... unamquamque personam in sua proprietate constituunt. ibid. XI.

puisqu'il déclare expressément ailleurs qu'il ne saurait y avoir de degré supérieur et inférieur dans la nature divine (1), et que la substance du Père est identique avec celle du Fils et de l'Esprit (2).

Les Alexandrins n'ont pas saisi avec autant de précision l'idée de la Trinité. Clément, par exemple, n'a pas pénétré fort avant dans cette doctrine, et il n'a dit de la Trinité que tout juste ce qu'il faut pour ne point omettre d'en parler. Ainsi, il nomme, mais seulement en passant, la sainte Triade (Str. v, 14), la bienheureuse Triade (Str. vii, 7); il lui donne, d'ailleurs, les attributs de la Divinité; il dit, par exemple : « Il n'y a qu'un Père de toutes choses, qu'un Verbe à « qui appartiennent toutes choses, qu'un Esprit Saint « qui est présent partout (Pæd. i. 6. p. 255, édit. de « Wurtzb.). » Plus loin, il réunit les trois personnes, le Père, le Fils, et l'Esprit Saint, comme devant être de la part des chrétiens l'objet d'une même louange et d'une même action de grâces (*ib.* iii, 12, p. 643).

Origène, au contraire, parle souvent et en bien des manières du mystère de la Trinité. Non-seulement il l'énonce dans les termes simples et élémentaires de la foi (Exhort. Mart. n. 39); mais il

(1) Neque enim proximi erimus opinionibus nationum, quæ si quando coguntur Deum confiteri, tamen et alios infra illum volunt. Divinitas autem gradum non habet, utpote unica. Hermog. vii.

(2) Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris... Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. Prax. iv. Le Fils et l'Esprit sont dits *consortes substantiæ Patris*, tandis que les anges sont déclarés *a substantia alieni*. Prax. iii.

descend à des expositions plus profondes et plus savantes. Il mentionne indirectement la réelle existence, la personnalité distincte et la consubstantialité du Père, du Fils, et de l'Esprit (1), puisqu'il les désigne par les noms de Trinité souveraine (2), de Trinité sainte et adorable (3); les déclarant placés au-dessus et en dehors du temps et de l'espace (Princ. IV, 28), et inaccessibles à notre intelligence, qui ne saurait absolument les comprendre (*ibid.*). Si nous nous en rapportons au traducteur latin de plusieurs de ses ouvrages, dont nous ne possédons plus le texte original, nous aurons même, en faveur de la consubstantialité des personnes divines, plusieurs témoignages tout à fait directs; ceux-ci, par exemple: « Si tu reconnais un seul Dieu, et que tu déclares en « même temps que le Père, le Fils, et le Saint-Esprit « ne sont qu'un seul Dieu, combien cette foi ne doit-« elle pas sembler, à ceux qui ne croient pas, embar-« rassée, difficile et inexplicable (In Exod. Hom. v, « n. 3)! » Et ailleurs : « Cette distinction de trois per-« sonnes en Dieu, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, « rappelle ainsi les eaux de trois puits, séparés les uns « des autres, mais qui viennent de la même source » (In Num. Hom. XII, n. 1). On pourrait citer beaucoup d'autres passages analogues. Il se rencontre aussi dans

(1) Ἡμεῖς δὲ τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Joan. T. II. n. 6.

(2) Ἀρχικὴ Τριάς. Matth. T. XV. n. 31. Ἡ Ἁγία Τριὰς, ἥτις ἄρχεται τῶν κτισμάτων. In Ps. XVII, 16.

(3) Τῆς δὲ Σιὼν μοχλοὶ, τὰ οὐράνια δόγματα, καὶ ἡ ὀρθὴ πίστις τῆς προσκυνητῆς καὶ Ἁγίας Τριάδος. In Ps. CXLVII, 13.

les ouvrages d'Origène dont nous avons le texte grec un grand nombre de passages où la consubstantialité des trois personnes est indirectement affirmée; où il donne par exemple au Fils et à l'Esprit des noms qui ne conviennent qu'à Dieu; où il leur attribue les opérations et les propriétés de la nature divine; où il réclame pour eux les hommages dus à Dieu; où il mentionne expressément les honneurs divins et l'adoration qu'ils reçoivent dans l'Église. On trouve d'un autre côté, dans les ouvages dont le texte grec s'est conservé, plus d'un passage qui sent le Subordinatianisme, et qu'il faut mettre sur le compte de quelque faussaire inconnu, ou que l'on doit considérer comme une méprise d'Origène, et comme un effort malheureux pour expliquer avec plus de rigueur le rapport du Fils et de l'Esprit avec le Père, envisagé comme leur principe originel. Nous y reviendrons en exposant la doctrine de l'Église sur le Fils.

Saint Méthode enseigne avec une remarquable précision, que « le royaume du Père, du Fils, et du « Saint-Esprit est un, comme leur essence (οὐσία) et « leur puissance (κυριότης) sont unes; c'est pourquoi, « ajoute-t-il, nous adressons une seule adoration au « Dieu unique en trois personnes, au Dieu éternel, « increé, immuable et infini (in Ram. palm. n. v).» Saint Hippolyte se sert contre Noëtus de cette raison, que dans la profession de foi qui reconnaît un seul Dieu, se trouve aussi exprimée la foi aux trois personnes divines (1). Saint Grégoire Thaumaturge re-

(1) Δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκο-

connaît expressément la consubstantialité (ὁμουσία) des trois personnes (Fid. in *Mai.* VII, I, p. 174, 175); et saint Cyprien dit que « le Père, le Fils, et le Saint-Esprit sont Dieu, et que les trois ne sont qu'un » (ad Jubaj. ep. 73). Saint Basile (Epist. VIII, n. 2) et saint Augustin (Trin. I, 4, n. 7) affirment que cette foi au dogme de la Trinité est la foi de toute l'antiquité chrétienne, et qu'elle est fondée sur la lettre et sur le sens le plus profond de l'Écriture. Il est remarquable qu'il ne se trouve aucune mention de la Trinité dans Arnobe, ni dans Lactance. Ils ne sauraient toutefois être soupçonnés de déisme, parce qu'ils reconnaissent aussi clairement que possible l'existence distincte et la réelle divinité du Fils.

3. Les Pères désignent le dogme de la Trinité comme étant, par excellence, le mystère de la foi (1), comme constituant le caractère (2) et l'objet spécial de la connaissance chrétienne (3). C'est notre doctrine capitale (4); celle qui nous sépare d'un côté du paganisme, de l'autre, du judaïsme, et nous élève au-dessus de tous les deux (5); la foi à ce dogme est

νομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς, τὸ δὲ τρίτον τὸ Ἅγιον Πνεῦμα... Ἄλλως τε ἕνα Θεὸν νομίσαι μὴ δυνάμεθα, ἐὰν μὴ ὄντως Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι πιστεύσωμεν. Adv. Noet. c. XIV. Cf. VIII. XII.

(1) *Hil.* in Matth. c. XIV. n. I.

(2) *Tert.* Prax. XXX. — *Greg. Nyss.* Sp. S. (*Mai.* VII. II. p. 18.)

(3) *Athen.* leg. n. XII. — *Orig.* Lev. Hom. V. n. 3.

(4) *Bas.* Sp. S. c. X. n. 26. XII, 28.

(5) *Bas.* Sp. S. XXIX. n. 77. — *Greg. Nyss.* Or. Cat. III. —

la condition et le fondement même de l'Église (1); sans cette foi, il n'y a point de salut (2). C'est au nom de la Trinité que se confère le baptême (3), que se fait la confession des péchés (4), que se donne l'Eucharistie (5), que se font toutes les prières (6).

4. Du reste, on signale des traces et des indications du mystère de la Trinité dans l'Ancien Testament, par exemple dans la Genèse (1. 6) (7), et, un peu plus loin, dans ces paroles (Gen. I. 26) (8) : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » A l'explication donnée par les juifs, que Dieu dans ce passage s'adresse

Greg. Naz. Or. II. XXII. — *Cyr.* Trin. Dial. III. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. I, 7.

(1) *Orig.* in Exod. Hom. IX. n. 3.

(2) *Bas.* Sp. S. X. n. 26. — *Ambr.* in Luc. VII. n. 9.

(3) *Bas.* Sp. S. XI. n. 27. XII. n. 28. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. XI.

(4) *Greg. Nyss.* Εἰ γὰρ ἄχρηστὸς μὲν ἡ τῶν σέμνων τε καὶ τιμίων τῆς Ἁγίας Τριάδος ὀνομάτων ὁμολογία, ἀνόνητα δὲ τὰ ἔθη τῆς Ἐκκλησίας. Ἐν δὲ τοῖς ἔθεσι τούτοις ἐστὶν ἡ σφράγις, ἡ προσεύχη, τὸ βάπτισμα, ἡ τῶν ἁμαρτίων ἐξαγορεύσις, ἡ περὶ τὰς ἐντολὰς προτιμία, ἡ περὶ το ἔθος κατορθώσις. Adv. Eun. Or. XI. p. 705. T. II. ed. *Morelli.*

(5) *Justin.* Apol. I. n. LXV.

(6) *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. XI. — Cfr. *Clem.* Excerpt. — *Theod.* c. LXXX. LXXXII.

(7) *Orig.* Cels. II, 9. — *Hil.* Trin. IV, 16. — *Ephr.* adv. Scrut. Serm. VI.

(8) *Barn.* Epl. n. XII. — *Justin.* Tryph. LXII. — *Theophil.* Autolyc. II, 18. — *Iren.* adv. Hær. IV. Præf. — *Tert.* Prax. c. XII. — *Eus.* Præp. Evang. VII, 5. Hist. Eccl. I, 2. — *Hil.* Trin. IV, 17, 18 sq. — *Bas.* Hexaem. IX. n. 6. — *Greg. Nyss.* Or. in illud : Faciam. hom. — *Ambros.* Hexaem. VI, 7. — *Aug.* Civ. Dei XVI, 6. Serm. CXXVI. n. 11. — *Epiph.* Hær. I. I. n. 5. — *Theod.* in Gen. qu. XIX.

aux anges (1), les Pères répondent (2) qu'il est dit expressément au verset 27 : « et Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu. » Quant à cette interprétation donnée aussi par les juifs, et reproduite depuis par les Sociniens, que Dieu se parle ainsi à lui-même, au nombre pluriel, comme ferait un ouvrier, qui s'encouragerait au travail, saint Basile fait remarquer (Hexaem. Hom. IX, n. 6) qu'on ne pourrait croire à la raison de celui qui, étant seul, s'adresserait ainsi la parole à lui-même. Les Pères rejettent aussi comme absurde l'idée admise par quelques juifs, et reproduite jusque dans les derniers temps (3), que c'est aux éléments que Dieu adresse ce langage (*Just.* Tryph. LXII). Ils citent encore d'autres passages dans le même sens. (Cfr. Gen. XI, 7 (4); XVIII, 1 seq. (5); XIX, 24 (6); Is. VI, 3 (7); LXIX, 9 (8); Ps. XXXIII, 6). (*Eus. Bas.* in. h. loc.)

(1) *Philo.* Opif. mundi. Voy. aussi *Maimon.* More nevoch. P. II. c. VI.

(2) *Iren.* IV. Præf. — *Tert.* Prax. XII. — *Ephr.* adv. Scrut. S. VI. — *Cyr.* c. Jul. l. III. — *Sev. Gab.* Mund. creat. Or. IV. n. 6. — *Aug.* Civ. Dei XVI, 6.

(3) Nizzachon. vetus in *Wagenseil.* tela ignea append. p. 5.

(4) *Aug.* Civ. Dei XVI, 6.

(5) *Ambr.* Tres vidit et unum adoravit. Abrah. I, 5. — *Prud.* Hoc vidit princeps generosi seminis Abram, hospes homo, in triplicem numen radiasse figuram. Apotheos. c. Noet. Hæres. Quelques Pères ne voient ici que trois anges : *Clem.* Str. III, 19. — *Aug.* Civ. Dei X, 8. XVI, 29. D'autres n'y voient que le Fils et deux anges avec lui : Cfr. *Justin. Tert. Hil. Epiph.*

(6) *Tert.* adv. Prax. XII.

(7) *Orig.* h. l. — *Athan.* Hom. in illud : Omnia mihi tradita.

(8) *Athan.* c. Arian. Or. II. n. 2.

[Les Pères invoquent d'ailleurs, à l'appui du dogme de la Trinité, les passages bien connus du Nouveau Testament où les trois personnes divines, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, sont formellement mentionnées.]

Quant à la preuve traditionnelle, les Pères en appellent constamment à la forme du baptême (1), puis à la doxologie : Gloire soit au Père avec le Fils et le Saint-Esprit. Arius fit rejeter par ses sectateurs cette formule, *avec* le Fils, pour y substituer la formule *par* le Fils (2). Les Eunomiens, qui la rejetèrent aussi, objectaient contre elle qu'elle n'est pas dans la la Bible ; à quoi saint Basile répondait que le sens qu'elle exprime et les éléments qui la composent sont dans l'Écriture (Sp. S. xxv, n. 59) ; qu'il n'est pas nécessaire d'ailleurs que tout soit dans l'Écriture; et qu'il y a beaucoup de points essentiels qui ne s'y trouvent pas (*ibid.* 27, n. 67 ; xxix, n. 71), que la formule σὺν, *avec*, compte en sa faveur l'autorité d'un grand nombre de Pères anciens, de saint Denys d'Alexandrie, entre autres, et de saint Grégoire Thaumaturge; enfin, qu'elle est généralement admise dans l'Église (*ibid.* xxvii, 67 ; xxix, 71-74) ; tandis que l'Église n'a point autorisé la formule Eunomienne (xxvii, n. 67). Plus tard, Euthymius écri-

(1) *Tert.* Prax. xxvi. — *Athan.* Serap. i. n. 11. 30, et *passim.* — *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. xi. (*Mor.* T. ii. p. 706.)

(2) Οὗτος (Arius) καὶ τῆς δοξολογίας τοὺς νόμους καταλιπὼν, οὓς οἱ ἐξ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ Λόγου παρέδοσαν, ἕτερον ἐπεισήγαγε τύπον, δοξάζειν τοὺς ἐξηπατημένους διδάξας τὸν Πατέρα διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. *Theod.* Hær. Fab. iv. 1. — Cfr. *Theod.* Hist. Eccl. ii, 19.

vit aussi une longue défense par la tradition de la formule σὺν, *avec* (Panopl. Part. II, Tit. XII, c. XXIX).

5. Tout en reconnaissant l'incompréhensibilité du dogme de la Trinité (1), les anciens Pères ne laissent pas d'essayer, dans un intérêt soit apologétique, soit purement scientifique, de le rendre aussi intelligible qu'il est possible par des explications, des raisonnements et des comparaisons. Nous trouvons des essais de ce genre dans saint Irénée (2), dans Tertullien (3), dans saint Grégoire de Nazianze (4), dans Marius Victorinus (in Phil. II, 7).

(1) *Iren.* II, 28. — *Orig.* Princ. IV, 28. — *Aug.* Doct. christ. I, 6.

(2) Cogitatio enim ejus Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens, ipse est Pater. II, 28. n. 5.

(3) Quodcumque cogitaveris, sermo est... Loquaris illud in animo necesse est; et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest hæc ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo. Ipse sermo alius est. Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem, et in ratione sermonem? Possum itaque non temere præstruxisse, et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem, et in ratione sermonem, quem secundum a se faceret agitando intra se. Prax. c. V.

(4) Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης, ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα, Τριάδος δὲ ὁρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει δυάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένῃ ἡ θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται. Τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄτακτον· καὶ τὸ μὲν Ἰουδαϊκὸν παντελῶς, τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ πολύθεον. Or. XXIII, 8.

Entre tous les essais d'explication se distingue celui de saint Augustin, qui fait procéder le Fils de la connaissance du Père, et l'Esprit de l'amour mutuel du Père et du Fils (1). Il en donne une autre moins heureuse, qui consiste à dire que l'unité se manifeste dans le Père, l'égalité dans le Fils, et l'accord de l'unité et de l'égalité dans le Saint-Esprit (2). On a recours aussi à des analogies, pour rendre la Trinité aussi intelligible qu'il est possible. Tertullien se sert pour cela de comparaisons empruntées à la nature physique, par exemple, la racine, l'arbre, et le fruit (Prax. VIII); la source, le ruisseau, et le fleuve (*ibid.*); le soleil, le rayon, et le développement du rayon (*ibid.*). Saint Augustin prend pour terme de comparaison le triple aspect que toute substance revêt nécessairement : l'existence, le mode, et l'identité permanente (3). Outre ce point de vue tout ontologique, il en trouve un autre dans la psychologie : la conscience, la connaissance, et la volonté (4).

(1) Trin. v, 5. n. 6; 9. n. 10; 10. n. 11.

(2) In Patre unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto unitatis æqualitatisque concordia : et tria hæc unum omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum. Doctr. christ. I, 5.

(3) Nulla natura est, Nebridi, et omnino nulla substantia, quæ non in se habeat hæc tria et præ se gerat : primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo, quod est, maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturæ ostentat, ex qua sunt omnia; alterum, speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia; tertium, manentiam quamdam, ut ita dicam, in qua sunt omnia. Epl. XI. n. 3.

(4) Trin. IX. n. 18. X. n. 19. XIV. n. 8. 13. XV, n. 28. cont.

C'est ce dernier point de vue que Mamert Claudien adopte dans son traité *de Statu animæ* (I, 26, n. 1); tandis que Prudence, revenant après Tertullien à la comparaison prise du soleil, voit dans la substance même de l'astre l'image de l'unité, et dans le mouvement, la lumière et la chaleur, l'image de la Trinité (adv. Marcion). Pour expliquer comment deux des personnes divines ne sont pas plus que la troisième, saint Augustin remarque (Trin. VIII, n. 2) qu'en elles toutes l'*existence* et la *réalité* sont égales.

6. Les anciens Pères font observer au sujet de l'unité dans la Trinité, qu'elle n'est point une unité collective (1), mais une unité rigoureusement numérique; comme ils maintiennent, d'autre part, l'existence réelle et la personnalité distincte du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, et cherchent à éloigner toute idée de pur Nominalisme ou de pur Modalisme (2).

Serm. Arian. c. XVI. etc. Il prend ailleurs un autre terme de comparaison : Et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. Civ. Dei XI, 26.

(1) *Dion. Rom.* (ap. *Eus.* VII, 8). *Bas.* Οὐκ ἂν πιστεύσαιμι, εἰς τοσοῦτον αὐτοὺς παραπληξίας ἐλαύνειν, ὥςτε φάναι τὸν Θεὸν τῶν ὅλων, ὥςπερ κοινότητά τινα, λόγῳ μόνῳ θεωρητὴν, ἐν οὐδεμίᾳ δὲ ὑποστάσει τὸ εἶναι ἔχουσαν, εἰς τὰ ὑποκείμενα διαιρεῖσθαι. Sp. S. XVII, 41. — *Greg. Nyss.* lib. quod non tres sint dii. — *Cyr.* Trin. Dial. III. — *Aug.* Trin. I, 6. — *C. Arimin.* Si quis Patrem et Filium duos deos... et non Patris et Filii unam deitatem profiteatur, anathema sit... Si quis Patris et Filii et Spiritus Sancti unam personam aut tres substantias divisas dixerit, et non perfectæ Trinitatis unam deitatem profiteatur, anathema sit. Apud *Hil.* Op. hist. fragm. VII. n. 4. (Append.)

(2) *Dion. Rom.* Ἑξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς τοὺς διαι-

7. Quant à la relation intérieure des personnes de la Trinité, elle consiste, d'après la manière dont les Pères la conçoivent, en ce que le Fils et l'Esprit ont absolument et éternellement leur principe dans le Père (1); ils s'efforcent en même temps, pour maintenir d'un côté les enseignements de l'Écriture (Joan. XIV, 7, 9, 10; XVI, 12, etc.), et de l'autre, le dogme de l'unité et de l'immensité de Dieu, d'exprimer partout l'idée de la coexistence absolue (2) et de l'im-

ροῦντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ, τὴν μοναρχίαν, εἰς τρεῖς δυνάμεις τινας καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς. Πέπυσμαι γὰρ εἶναί τινας τῶν παρ' ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον, ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως· οἳ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ· ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν Υἱὸν εἶναι λέγων τὸν Πατέρα, καὶ ἔμπαλιν· οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινα κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας, ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας, διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα. Epl. adv. Sabell. (ap. *S. Athan.* Epist. de Decret. Nicænæ Synodi, cap. XXVI. T. I. p. 231. ed. *Bened.*). — *Dion. Alex.* Οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν Τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν Τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. Ap. *Athan.* de Sent. Dion. Alex. n. 17. T. I. p. 255.

(1) *Aug.* Quid ergo dicimus? Si natus est Filius Dei de Patre, jam Pater destitit gignere; et si destitit, cœpit; si autem cœpit gignere, fuit aliquando sine Filio : sed nunquam fuit sine Filio, quia Filius sapientia ejus est, quæ candor est lucis æternæ. Ergo semper gignit Pater, et semper nascitur Filius. Hic rursus timendum est ne putetur imperfecta generatio, si non dicimus natum esse, sed nasci. Compatere mecum, obsecro, in his angustiis humanæ cogitationis et linguæ. Epl. CCXXXVIII. n. 24.

(2) *Iren.* Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Sp. S. IV, 20. n. 1. — *Aug.* Simul unum atque idem (sunt P.

manence mutuelle des trois personnes, la περιχώρησις, συμπεριχώρησις, *circumincessio*, comme on a dit plus tard (1). Saint Grégoire de Nysse a tâché d'éclaircir cette vérité par la comparaison de la coexistence de deux sciences dans un seul esprit, et de la pénétration mutuelle de l'air et de la lumière (Or. adv. Sabell. et Ar.).

Le principe de l'unité dans la Trinité, c'est, suivant les uns, l'Esprit (2); suivant d'autres, le Père (3). Quant au caractère qui distingue les trois personnes (4), et qui constitue à chacune d'elles sa personnalité, c'est précisément la qualité de Père, de Fils, et d'Esprit (5).

F. et Sp. S.) ab æternitate in æternitatem, tanquam ipsa æternitas, quæ sine veritate et caritate non est. Trin. IV, 21. n. 30.

(1) *Athen.* leg. X. — *Orig.* in Luc. Hom. XXXIV. Joan. T. XX. n. 16. — *Athan.* cont. Ar. Or. III, 25. — *Hil.* Trin. III, 4. IV, 40. — *Ephrem.* adv. Scrut. Serm. LXXXII. — *Greg. Nyss.* Or. adv. Sabell. et Ar. (*Mai.* VIII. II. p. 8.) — *Cyr.* in Joan. XIV, 11. XVII, 18. Trin. Dial. VII. — *Ambros.* de interpell. David. II, 4. n. 15.

(2) *Athen.* leg. X. — *Greg. Naz.* Or. XXIX. — *Aug.* Doctr. christ. I, 5. Trin. *passim.*

(3) *Dion. Rom.* Epl. adv. Sabell. ap. *Ath.* de Decret. Nic. Synod. n. 26. — *Greg. Naz.* Or. XLII. — *Epiph.* Fid. cath. expos. n. 14.

(4) *Greg. Nyss.* Ὑποστάσεων γνωριστικαὶ ἰδιότητες. Adv. Eun. l. II. T. II. p. 435. ed. *Mor.*

(5) Πατρότης, υἱότης, ἁγιασμός. *Bas.* Epl. CCXXXVI. n. 6. Πατρότης, υἱότης καὶ ἐκπόρευσις. *Eulog. Alex.* Fragm. in *Mai.* VIII, 19. — *Sever. Gabal.* Omnia quæcumque Patris sunt, eadem et Filii, nisi solum quod non est Pater : et omne quidquid Filius est, idem et Pater, nisi solummodo, quod non est Filius, nec carnem sumpsit : atque omne quidquid Pater est et Filius,

8. Conformément aux indications données par l'Écriture, on conçoit le rapport extérieur de la Trinité avec le monde, de telle sorte qu'on attribue au Père la volonté et la décision; au Fils, l'exécution; au Saint-Esprit, l'achèvement et la consommation (1) : théorie que nous trouvons particulièrement adoptée dans l'École de Cappadoce, et qui est aussi celle de saint Jean Damascène (Orth. Fid. II, 2). Saint Irénée désigne le Fils et l'Esprit comme étant en quelque sorte les mains de Dieu (2); saint Méthode représente le Père comme le créateur de la substance des choses, et le Fils comme le créateur de la forme (3); Eusèbe représente le Fils et l'Esprit comme coopérateurs du Père dans l'œuvre de la création (4). On trouve dans

idem et Spiritus Sanctus, præter quod non est Pater et Filius, neque homo factus est, sicut Filius. Hom. I. p. 13. edit. Venet.

(1) *Iren.* (L'homme a été créé) τοῦ μὲν Πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος. IV, 38. n. 3. — *Hippol.* Πατὴρ ἐντέλλεται, Λόγος ἀποτελεῖ, Υἱὸς δὲ δείκνυται, δι' οὗ Πατὴρ πιστεύεται... ὁ γὰρ κελεύων Πατὴρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱὸς, τὸ δὲ συνετίζον Ἅγιον Πνεῦμα.... Πατὴρ γὰρ ἠθέλησεν, Υἱὸς ἐποίησε, Πνεῦμα ἐφανέρωσεν. adv. Noet. XIV. — *Greg. Nyss.* Πῶς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς (βαπτίζονται); ἐπειδὴ ἀρχὴ τῶν πάντων. Πῶς εἰς τὸν Υἱόν; ἐπειδὴ δημιουργὸς τῆς κτίσεως. Πῶς εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον; ἐπειδὴ τελειωτικὸν τῶν πάντων. De bapt. christ. T. III. p. 372. ed. *Morel.* (Cfr. ad Ablavium, seu de Fide.) — *Bas.* Sp. S. XVI. n. 38. — *Greg. Naz.* Or. XXXVIII. XLV. — *Cyr.* de Fid. ad Reg. Serm. II. n. 51. c. *Jul.* l. III.

(2) V, 1. n. 3. 6. n. 1. 28. n. 4. IV. Procœm. n. 4. IV, 20. n. 1.

(3) Περὶ γεννηΐων. Ap. *Phot.* Cod. CCXXXV.

(4) *Eus.* Εὑρήσομεν δὲ ἀλλαχοῦ καὶ λόγον στόματος αὐτοῦ εἰ-

Origène cette idée très-remarquable, que l'action du Père se rapporte à tout ce qui est; celle du Verbe, à la créature intelligente; celle du Saint-Esprit, à la créature régénérée par le baptême (1); c'est par cette idée qu'Origène cherche à s'expliquer la gravité plus grande du péché contre le Saint-Esprit.

9. Ce fut la tendance au *Modalisme* et au *Subordinatianisme* qui donna occasion à l'Église d'exprimer avec une plus rigoureuse précision la doctrine de la Trinité.

L'origine des conceptions *modalistes* remonte au gnosticisme samaritain. *Simon* enseignait que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de simples expressions, de pures manières d'être, des formes d'une seule et même personne divine (2). Le Dieu unique s'était révélé, disait-il, comme Père chez les Samaritains, comme Fils chez les Juifs, comme Esprit Saint chez les Gentils. Plus tard, *Praxéas* enseigna que le Père et le Fils sont le même Dieu; le Père, c'est Dieu caché à nos regards; le Fils, c'est Dieu manifesté dans la création et dans la rédemption (*Tert.* adv. Prax.). Plusieurs anciens Pères accusent aussi de modalisme l'hérésiar-

ρημένον· ἵνα νοηθῇ ὁ Σωτὴρ καὶ τὸ Ἅγιον αὐτοῦ Πνεῦμα. Ἀμφότερα δὲ συνήργησεν ἐν τῇ κτίσει τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυναμέων. In Ps. XXXII, 6.

(1) Ὁ μὲν Θεὸς καὶ Πατὴρ, εἰς πάντα διήκει καὶ πάντα συνέχει, ἄψυχά τε, καὶ ἔμψυχα, λογικά τε καὶ ἄλογα· τοῦ δὲ Υἱοῦ ἡ δύναμις, εἰς τὰ λογικὰ μόνα διατείνει... τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, εἰς μόνους ἐστι τοὺς μεταλαβόντας αὐτοῦ ἐν τῇ τοῦ βαπτίσματος δόσει. Apud *Athan.* ad Serap. IV. n. 10. Cfr. Princ. I, 3. n. 5.

(2) *Epiph.* Hær. II, 2. — *Hier.* in Matth. XXIV. — *Aug.* Hær. I.

que Montan (1), ce qui serait d'autant plus étonnant, si le reproche était fondé, que c'est précisément le modalisme que Tertullien, devenu montaniste, combat si vivement dans Praxéas. Mais si le modalisme de Montan est resté incertain, celui de *Noëtus* est bien constaté. Noëtus prétendit qu'il n'y a qu'un Dieu, lequel, s'étant fait homme dans le temps, a souffert et est mort. C'est dans l'Écriture, qui ne parle que d'un seul Dieu, et qui désigne partout le Christ comme Dieu, que cet hérésiarque voyait une raison décisive d'affirmer l'identité personnelle du Père et de Jésus-Christ (2).

Cette erreur passa de Noëtus à *Sabellius*, qui la réduisit en système, et qui soutint que le Père, le Fils, et le Saint-Esprit ne sont que trois noms (3), ou trois puissances (4), d'une seule et même per-

(1) *Hier.* Epl. XXVII. (Ed. *Martian.*) — *Timoth.* de Recept. Hæreticor. — Cfr. *Theod.* Hæret. Fab. III, 2. — Et dans un autre sens *Epiph.* Hær. XLVIII.

(2) *Hippolyt.* c. Noet. n. 1 sq. — *Epiph.* Hær. LVII. Anaceph. n. 11. — Cfr. *Theod.* Hæret. Fab. III, 5. — *Aug.* Hær. XXXVI. XLI. — *Philastr.* Hær. LIII.

(3) *Epiph.* Δογματίζει γὰρ οὗτος, καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Σαβελλιανοὶ, τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα, τὸν αὐτὸν Υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι Ἅγιον Πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα, καὶ ψυχὴ, καὶ πνεῦμα. Hær. LXII. 1. T. 1. p. 513. ed. *Petav.* — *Sulpit. Sever.* Trionyma solitarii Dei unio secundum Sabellium. II, 42. — *Greg. Nyss.* Ὡς μὴ δοκεῖν τῇ ἀσεβείᾳ τοῦ Σαβελλίου συμφέρεσθαι, ἑνὶ τῷ ὑποκειμένῳ τρεῖς ἐφαρμόζοντος προσηγορίας. Adv. Eunom. l. 1. (T. II. p. 331. ed. *Mor.*)

(4) *Epiph.* Ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει,

sonne (1). Il s'appuyait sur la comparaison tirée du soleil, dans l'unité duquel se trouvent trois choses distinctes, la forme, la puissance de donner la lumière, et celle de dispenser la chaleur; il prenait aussi pour terme de comparaison l'homme, dans lequel le corps, l'âme et l'esprit ne sont qu'une seule personne (*Epiph.* Haer. LXII). Le Père a pris dans le temps la forme du Fils (2), et après la réparation de la créature, il est retourné à sa forme de Père (3). Sabellius employait, pour exprimer ces transformations de la divinité de Père en Fils et en Esprit, les mots ἐκτείνεσθαι, πλατύνεσθαι (4), πέμπεσθαι (*Epiph.* l. c.), μεταμορφεῖσθαι, μετασχηματίζειν (*Bas.* ep. CCX, CCXXXV). Les Pères désignent cette doctrine sous les noms de judaïsme (*Bas.*

τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας. Φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν, καὶ τὸ θάλπον, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. *Loc. cit.*

(1) *Greg. Naz.* Or. V. — *Bas.* Epl. CCX. — *Aug.* Hær. XL. — *Theod.* Hæret. Fab. III, 9. — *Prud.* Unionitarum hæresis. Apotheos.

(2) Καὶ λέγοντας (ἀναθεματίζομεν) αὐτὸν τὸν Πατέρα εἶναι Υἱόν· καὶ ὅτε μὲν γίνεται Υἱὸς, μὴ εἶναι τότε αὐτὸν Πατέρα· ὅτε δὲ γίνεται πατὴρ, μὴ εἶναι τότε Υἱόν. Ἡμεῖς γὰρ ὁμολογοῦμεν Πατέρα ἀΐδιον, Υἱοῦ ἀϊδίου ὄντος καὶ ὑφεστῶτος· καὶ Πνεῦμα Ἅγιον ἀϊδίως ὂν καὶ ὑφεστός. Οὐ γὰρ ἀνυπόστατον τὴν Τριάδα λέγομεν· ἀλλ' ἐν ὑποστάσει αὐτὴν γινώσκομεν. *Eugen.* (Diac.) Legatio ad S. Athan. n. 2. (in *Galland.* V, 18.)

(3) *Greg. Nyss.* Οἰόμενοι διὰ μὲν λειποταξίαν ἀνθρωπίνην προεληλυθέναι τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς προςκαίρως· αὖθις δὲ μετὰ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀνθρωπίνων πλημμελημάτων αναλελυκότα ἐνδύναι τε καὶ ἀναμεμίχθαι τῷ Πατρί. Or. adv. Ar. et Sabell. in *Mai.* Coll. nov. VIII. II. p. 4.

(4) *Ath.* c. Ari. Or. IV. n. 13-15. — Extendere *Hil.* Trin. II, 4. — Protendere *Vigil. Taps.* Disp. *Athan.* c. Ari. l. I.

ep. LXIV), d'*unio* ou συστολὴ de la divinité (1), de patripassianisme (2), d'υἱοπατορία (3).

Marcel d'Ancyre est aussi accusé par saint Basile (4) d'avoir nié l'existence réelle et permanente du Fils et du Saint-Esprit, et d'avoir prétendu que le Fils est sorti du Père dans le temps, et qu'il doit y rentrer à la fin des siècles. Il fondait cette doctrine, entre autres raisons, sur une fausse interprétation de la consubstantialité (ὁμοουσία) du Fils avec le Père. Voilà ce que rapporte saint Basile. Mais Marcel nie de la manière la plus positive, dans sa lettre au pape saint Jules, qu'il adopte et soutienne ces erreurs (5); et il obtint en effet de l'évêque de Rome, comme aussi du concile de Sardique (6) la reconnaissance de son orthodoxie (7).

Quant à *Photin*, disciple de Marcel, il est certain qu'il enseigna que les dénominations de Père, de Fils,

(1) Συστολὴ *Greg. Naz.* Or. XXI. Συναίρεσις *Greg. Naz.* Or. V. Unio. Detestantes secundum Sabellii blasphemias ipsam unionem, neque aliquam partem Patris esse Filium intelligentes... ita ut non unio divinitatis, sed unitas intelligatur; quia unio sit singularis, unitas vero secundum nativitatis veritatem plenitudo nascentis sit. Fides catholica in Conc. ap. Fariseam civitatem ab Epp. Gall. ad Orient. Epp. exposita. ap. *Hil.* Op. hist. fragm. XI. n. 2.

(2) *Dion. Alex.* ap. *Athan.* de Sent. Dion. Alex. — *Aug.* Hær. XLI.

(3) Υἱοπατορία *Cæs.* Dial. I. Resp. ad interrog. III.

(4) Epl. LXIX. CCLXIII. n. 4. CCLXV. n. 3. CCCXIII. n. 5.

(5) *Marcell.* Epl. ad Jul. Rom. ap. *Epiph.* Hær. LXXII.

(6) Cfr. *Montfaucon.* de Marcello Ancyr. dans sa Nov. Coll. PP. T. II. p. 51 sqq.

(7) *Jul.* Epl. in *Ath.* Apol. c. Arian. n. 32.

et d'Esprit, ne sont que les noms différents d'une seule et même personne (1). Le Verbe, selon lui, n'est autre que l'intelligence de Dieu, le principe de toutes les opérations divines, et c'est pour cela qu'il est aussi appelé Dieu. Le Saint-Esprit n'est que la Vertu de Dieu. Jésus-Christ est un pur homme, et son existence ne remonte pas au delà du moment où il est né de Marie, qui l'a conçu par l'opération du Saint-Esprit. Il a fait des miracles par la puissance de Dieu; voilà pourquoi on dit que le Verbe habitait en lui. C'est à cause de ses prérogatives extraordinaires, que Dieu l'a adopté pour son Fils.

L'existence distincte et la réelle personnalité divine du Fils fut aussi attaquée par *Bérylle* de Bostra, qui prétendit qu'avant l'incarnation le Fils n'avait ni existence propre ni nature divine, et qu'il n'eut depuis d'autre nature divine que celle du Père, laquelle vint résider en lui (2). *Paul* de Samosate nia aussi l'existence distincte du Verbe, et enseigna qu'il n'était autre que l'intelligence divine (3). On cite encore, comme n'ayant pas voulu accepter la distinction de Père, de Fils, et de Saint-Esprit, les hérétiques nommés *Hypsistiens* ou *Hypsistariens* (4). Il faut y joindre les *Euchètes*, à qui

(1) *C. Sirm.* (351). — *Soz.* Hist. Eccl. IV, 16. — *Soc.* II, 59. — *Hil.* Trin. VII, 3. 7. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 11. — *Epiph.* Hær. LXXI. — *Mar. Merc.* Diss. de XII. anathem. Nestor. — *Vig. Taps.* Dial. — *Vinc. Lir.* Comm. c. XVII.

(2) *Eus.* Hist. Eccl. VI, 33. — *Hier.* de Vir. illustr. LX. — *Soc.* Hist. Eccl. III, 7.

(3) *Epiph.* Hær. LXV.

(4) *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. II. T. II. p. 440. ed. *Mor.* — *Greg. Naz.* Or. XVIII.

l'on reproche d'avoir confondu les trois hypostases divines en une seule (1).

10. Deux autres erreurs directement contraires au *Modalisme* s'en éloignent jusqu'à l'extrême opposé. C'est le *Subordinatianisme*, qui, dans la distinction du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, va jusqu'à admettre trois natures tout à fait séparées; et le *Trithéisme*, qui reconnaît trois dieux.

Le Trithéisme, que Praxéas (*Tert.* Prax. III) et les Eunomiens (2) prétendaient imputer à la doctrine de l'Église sur la Trinité, et dont le pape saint Denys rapporte que plusieurs évêques avaient pris quelque teinte dans leur opposition contre le Sabellianisme (Ep. adv. Sabell.), se rencontre plus tard chez les Eutychiens, particulièrement chez Jean Philoponus (3), qui, pour établir contre les catholiques l'unité de nature en Jésus-Christ, pose en principe que *nature* et *personne* sont une seule et même chose. C'est aussi la doctrine d'Askusnages (4), de Sévère d'Antioche (5), et de plusieurs autres.

(1) Λέγουσιν ὅτι τρεῖς ὑποστάσεις, Πατρὸς, καὶ Υἱοῦ, καὶ Ἁγίου Πνεύματος, εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται. *Timoth.* in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. III. 6.

(2) *Greg. Nyss.* Quod non tres sunt dii. — *Sever. Gabal.* Hom. IV. edit. Venet. p. 159. 177.

(3) *Timoth.* De recept. hæretic. — *Niceph.* Hist. Eccl. XVIII, 46 sq. — *Remy. Ceill.* Hist. des auteurs eccles. XVII, p. 528.

(4) *Assem.* Bibl. Orient. II, 327.

(5) Λέγων γὰρ καὶ διαβεβαιούμενος εἶναι τὴν ὑπόστασιν φύσιν, καὶ τὴν φύσιν ὑπόστασιν, καὶ μηδεμίαν διαφορὰν ἐν τούτοις γινώσκων τοῖς ὀνόμασι, τὴν ἁγίαν καὶ προσκυνητὴν καὶ ὁμοούσιον Τριάδα τῶν θείων ὑποστασέων, Τριάδα φυσέων καὶ θεοτήτων καὶ

11. Le moyen âge reçut de l'antiquité chrétienne la doctrine de la Trinité dans sa conception précise et dans sa formule nettement arrêtée; et il s'efforça de l'approfondir, à la suite et sur les traces des anciens Pères, de saint Augustin particulièrement.

Abailard, Richard de Saint-Victor, Henri de Gand, et surtout Raymond Lulle (1) pensent, après Claudien Mamert (de Stat. anim. c. VIII), que le dogme de la Trinité peut être démontré par la raison; Pierre Lombard et presque tous les scholastiques soutiennent le contraire. Richard de Saint-Victor conclut de la bonté souveraine l'amour infini, et de l'amour infini l'existence d'un objet de cet amour; ce qui implique qu'il y ait en Dieu plusieurs personnes (Trin. III, 2, 12); ailleurs, c'est de la félicité souveraine qui ne saurait être sans l'amour infini, qu'il tire sa conclusion (*ibid.* III, 3, 12); il la tire encore du principe de la gloire souveraine, qui implique de même pluralité en Dieu (*ibid.* III, 4, 13); or, ajoute-t-il, le sujet aimant et l'objet aimé ont besoin de s'associer un troisième terme qui participe à l'amour infini, aimant avec celui qui aime, heureux du bonheur de celui qui est aimé; il doit donc y avoir en Dieu trois personnes (*ibid.* III, 14, 15, 18, 20).

Les autres théologiens du moyen âge soutiennent qu'on ne saurait démontrer la Trinité. Ils se fondent sur ce que Dieu, ne pouvant être connu par la raison

θεῶν λέγειν τετολμήκε. — *Cyr.* (Scythopol.) Vit. S. Sabæ n. LVI. in *Cotel.* Mon. Eccl. Gr. III, 309. — *Timoth.* De recept. hæret.

(1) Lib. de articc. fidei. Lib. de demonstratione æquiparent.

qu'en la mesure et de la manière qu'il se manifeste dans ses œuvres, lesquelles ne nous révèlent qu'une puissance absolue et une sagesse souveraine dans une essence unique, on ne saurait arriver par la raison à une démonstration de la Trinité des personnes.

Ils ne laissent pas cependant de chercher à rendre aussi intelligible qu'il se peut le mystère objet de la foi; ou plutôt ils reproduisent les essais de construction et d'explication donnés par les anciens Pères, et surtout par saint Augustin. Ainsi, nous retrouvons dans Léon III l'idée qui met « dans le Père, « l'éternité; dans le Fils, l'égalité; dans le Saint-Es-« prit, l'union de l'éternité et de l'égalité (1). » L'autre explication qui voit la personnalité du Père dans la conscience, celle du Fils dans la connaissance, celle du Saint-Esprit dans l'amour, est reproduite partout dans les Scholastiques et dans les Mystiques; et on la retrouve plus tard dans Rusbrock (de Vera contempl., c. XXVII), dans les sermons de Tauler, et même dans Melanchthon (Loci theol.), dans la confession française (c. VI), et jusque dans Lessing (Fragments théologiques).

Les théologiens du moyen âge emploient aussi comme terme de comparaison le nombre, la mesure et le poids, propriétés essentielles de la substance corporelle (2); la conscience, la connaissance et la volonté, attributs de la substance intelligente (3).

(1) Symb. orthod. fid. ad omn. Orient. Eccl. in *Baluz.* Miscell. l. VII. p. 20.

(2) *Humbert.* adv. Simoniac. III, 24.

(3) *Alcuin.* De animæ ratione. n. VI. Dicta supra illud Genes. : Faciamus hominem, etc.

Hugues de Saint-Victor trouve une image de la Trinité dans la famille, constituée par trois termes, l'époux, l'épouse et l'enfant (1). Saint Bonaventure en voit un reflet dans la division trichotomique des sciences, et donne à cette idée un développement plein d'intérêt. La philosophie, en effet, se divise en philosophie naturelle, philosophie intellectuelle, et philosophie morale. La philosophie naturelle comprend à son tour la métaphysique, la science mathématique et la physique; la philosophie intellectuelle se divise en grammaire, logique et rhétorique; la philosophie morale, en doctrine monastique, doctrine économique, et doctrine politique (Itiner. in Deum, c. VIII). Luther lui-même a comparé les trois personnes de la sainte Trinité aux trois sciences intellectuelles, la grammaire, la rhétorique et la dialectique; et l'on peut dire que plusieurs, parmi les modernes, ont enchéri de beaucoup sur les anciens dans la recherche des objets de toute sorte, où se trouve empreinte l'idée de la Trinité.

12. Les erreurs de l'antiquité n'ont pas non plus manqué de se reproduire dans les siècles postérieurs, et jusque dans les temps les plus rapprochés de nous. On trouve une forte empreinte de Sabellianisme dans les expressions employées par le roi de France Chilpéric (2). Les Bogomiles prétendaient que le Fils et

(1) Est enim vir principium unde mulier, de quibus procedit tertium, id est proles. Sacram. I, 28.

(2) Sancta Trinitas non in personarum distinctione, sed tantum Deus nominetur. Indignum enim est ut Deus persona, sicut homo carneus nominetur. Ipse enim est Pater, qui est Filius, idemque ipse est Spiritus Sanctus, qui Pater et

le Saint-Esprit étaient sortis du Père, dans le temps, et qu'ils devaient rentrer en lui à la fin des siècles (1). Le médecin espagnol, Michel *Servède* (2), se pose plus tard en défenseur zélé de la doctrine de Sabellius; le Socinien *Blandrata* y incline aussi dans ses dernières années; elle est adoptée par Grotius, dans sa *Sylv. sacr.*, par Le Clerc (3), et les Arminiens en général, par Lardner (Letter on the Logos), par le plus grand nombre des Puritains, par le traducteur de Souverain, Lœffler, et par beaucoup d'autres encore.

Quant au Trithéisme, on le trouve renouvelé au moyen âge par le père du Nominalisme, Roscellin (4), qui fut réfuté par saint Anselme (de fid. Trin. et incarn.). Bien qu'Abailard se soit exprimé çà et là dans le sens du Modalisme, sa manière de parler rappelle aussi bien souvent l'erreur opposée du Trithéisme; ainsi, par exemple, il attribue la puissance au Père, en accorde une partie seulement au Fils, et la refuse tout à fait au Saint-Esprit; ailleurs, au contraire, il ne veut accorder au Père ni la sagesse, ni la bonté (5).

Filius. Sic prophetis et patriarchis apparuit, sic eum ipsa lux nuntiavit. Et sic volumus, ut archiepiscopi, episcopi et reliqui doctores ecclesiarum credant ac doceant. Indicul. de Summ. Trin. (583) in *Goldast.* I. p. 11.

(1) *Euthym.* Panopl. P. II. Tit. XXIII.

(2) De Trinit. erroribus ll. VII. Dial. de Trinit. ll. II.

(3) *Liberius a S. Amour.* (Cleric.) Epl. theol. III.

(4) Il enseignait : In Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli; ita tamen, ut una sit voluntas et potestas et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret. *Anselm.* l. II. Epl. XLI. — *D'Argentré* I, I.

(5) *Abæl.* Err. I. Quod Pater sit plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia. Err. XIV.

On retrouve plus tard le Trithéisme dans Faydit, qui prétend, dans un livre anonyme (1) publié en 1696, que les trois personnes divines ont une même nature divine, comme trois hommes ont une même nature humaine; et dans Mathieu Gribaldus, qui attribue aux trois personnes la même éternité, sans leur accorder la même perfection. Nous citerons enfin Oembs, qui enseigne que l'unité de Dieu n'est pas une unité numérique, mais une unité collective et simplement morale (2).

Gilbert de la Porrée substitua à l'idée de la Triade divine, une sorte de Tétrade, en admettant, d'après les principes de son réalisme, outre les trois personnes divines, la divinité, qu'il considère comme une substance réelle (3); Pierre Lombard, au contraire, accusé de *tétradisme* par l'abbé Joachim, fut absous de l'accusation par le quatrième concile de Latran (Cap. *Damnamus*).

On trouve aussi, au moyen âge, des hérétiques

Quod ad Patrem, qui ab animo non est, proprie vel specialiter attineat operatio, non etiam sapientia et benignitas.

(1) Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote, ou fausses idées des scholastiques sur toutes les matières de la Religion. Paris. 1696.

(2) Tract. de Deo uno et trino. Mogunt. 1789.

(3) Dixit (*Gilbert. Porret.*) quod non unus Deus, vel una substantia, aut unum aliquid sit persona, id est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus : ipsæ vero tres personæ tria sunt differentia et numero, ac si tres homines humanitatem unam numero habere invenirentur. Concilium (Rhem.) : Cum de tribus personis loquimur, Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur, et e converso. *Matth. Paris.* Hist. Angl. ad ann. 1119.

qui nient formellement la Trinité; les nouveaux Manichéens d'Orléans, par exemple (1), et plus tard une partie des Vaudois, qui anéantissaient l'idée de la Trinité par leurs explications mystico-tropologiques (2). Dans les temps modernes, on distingue parmi les adversaires du dogme de la Trinité, Swedenborg, qui déclare absurde la doctrine chrétienne des trois personnes, et ne voit dans le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, que l'action divine créatrice, rédemptrice, et régénératrice (3). D'autres ont renouvelé le Subordinatianisme; nous citerons entre autres, Valentin Gentilis (4), Whiston (5), Haarwood (6), Samuel Clarke (7), Whitby (8), le Hollandais Paul Maty (9). Ce sont les trois derniers qui ont présenté cette erreur sous la forme la plus subtile.

(1) *Rudolph. Glaber.* (*Duchesne* Sc. R. Fr. T. V.) ann. 1017.

(2) Hæc est Trias, quam vel in qua credunt, ut sit Pater, qui alium in bonum convertit; qui convertitur, Filius; id, per quod convertit et in quo convertitur, Spiritus Sanctus; et hoc intelligunt, quando dicunt, se credere in Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum. *Stephanus de Borbone* lib. de septem donis Spirit. S. apud *Riechin.* Diss. de Waldens. c. III. n. 20.

(3) *Swedenb.* Summ. Exposit. nov. doctr. n. 118. 119.

(4) Voy. *Aretius* Hist. condemnat. Val. Gentil. — *Sand.* Bibliothec. Antitrinit. p. 26.

(5) Tentam. de Epl. Ignat. 1710.

(6) Primævus Christianism. resuscitatus. 5 Voll.

(7) The Scripture doctrine of the Trinity. Lond. 1712.

(8) Disquisitiones modestæ in Cl. Bull. defension. fidei Nic. Lond. 1718.

(9) Lettre d'un théologien à un autre théologien sur le mystère de la Trinité. 1729.

§ II. — Des personnes de la Trinité.

SOMMAIRE.

A. LE PÈRE.

1. Doctrine relative au Père.

B. LE FILS.

2. La doctrine du Fils ou du Logos n'est point une doctrine empruntée. — 3. Notion et dénominations du Fils. — 4. Personnalité du Fils. — 5. Divinité du Fils. — 6. Preuves alléguées par les Pères. — 7. Génération du Logos. — 8. Rapports du Logos avec la création. — 9. Adversaires de la divinité du Logos. — 10. Arius et les Ariens. — 11. Adversaires de la divinité du Verbe au moyen âge et dans les temps modernes.

C. LE SAINT-ESPRIT.

12. Développement de la doctrine relative au Saint-Esprit. — 13. Noms et notion du Saint-Esprit. — 14. Personnalité du Saint-Esprit. — 15. Divinité du Saint-Esprit. — 16. Preuves alléguées par les Pères. — 17. Fausses conceptions relatives au Saint-Esprit. — 18. Adversaires de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit. — 19. Rapport du Saint-Esprit avec le Père. — 20. Rapport du Saint-Esprit avec le Fils. — 21. Discussion sur la procession du Saint-Esprit. — 22. Rapport du Saint-Esprit avec la création. — 23. Adversaires de la doctrine du Saint-Esprit au moyen âge et dans les temps modernes.

1. Les Pères s'attachent partout à présenter Dieu le Père comme l'être primordial ; c'est pour cela que ce qui convient à Dieu d'une manière générale, οὐσιωδῶς, comme dit l'école, ils l'attribuent en particulier au Père comme personne, ὑποστατικῶς. Ainsi, les anciens attribuent au Père l'agennésie, ἀγεννησία (1)

(1) *Justin.* Apol. I. n. 49. II. n. 6. — *Clem.* Str. VI, 7. — *Orig.* Joan. T. I. n. 27. XIX. n. I. — *Alex.* (Alex.) Epl. ad Alex. CP. apud *Theod.* Hist. Eccl. I, 4. — *Eus.* Dem. Evang. I, 5. IV, I. — *Const. apl.* VIII, 41. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. I. T. II. p. 342. ed. *Mor.* adv. Eunom. Or. XII. ἀγένητος se

innativitas (1), ἀναρχία (2); et en même temps la qualité de principe, ἀρχή (3), pour exprimer son rapport absolu et immanent avec le Fils. On lui attribue aussi l'invisibilité (4), pour déterminer ce qu'il est

dit de toutes les personnes, ἀγέννητος du Père. — *S. Basil.* conseille de ne point employer ce mot ἀγέννητος, parce qu'il ne se trouve point dans l'Écriture, et qu'il sert de prétexte et de base à l'erreur des Eunomiens : Ἐγὼ δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν, κἂν τὰ μάλιστα δοκῇ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν συμβαίνειν, ἀλλ' οὖν ὡς οὐδαμοῦ τῆς Γραφῆς κειμένην, καὶ πρῶτον στοιχεῖον οὖσαν τῆς βλασφημίας αὐτῶν, σιωπᾶσθαι ἂν δικαίως ἀξίαν εἶναι φήσαιμι... adv. Eunom. I, 5. — Voy. aussi *Athan.* (?) Dial. de Trinit. II. — *Severian. Gab.* Quare evellis scripta, et adducis non scripta ? Nonne fidelius est nomen Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, quam ingeniti et geniti. Hom. II. p. 41. ed. *Auch.*

(1) *Germinius* apud Hilar. Op. hist. fragm. XV. n. 3. — *Phœbad.* Ex Deo enim innascibili Deus nascibilis exivit. Cont. Arian. n. 11.

(2) *Melet.* (Antioch.) Ἄξιος ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνάρχου ap. *Epiph.* Hær. LXXIII. T. I. p. 878. ed. *Petav.* — *Bas.* Sp. S. VIII. n. 19. Epl. LII. n. 2. — *Greg. Naz.* Or. XXXIII. Carm. II, 20 sq. — On emploie dans le même sens ἀναίτιος *Greg. Naz.* Arc. carm. I, 25. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 13. — *Niceph.* CP. Epl. ad Leon. III.

(3) *Athan.* de Syn. n. 50. c. Arian. Or. IV. n. 1. — *Greg. Naz.* Or. XXII. — *Ammon.* in Joan. T. I. — *Aug.* in Joan. I, 1. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 9. c. Manich. — *Dion.* Hier. c. I. § 2.

(4) *Justin.* Tryph. LVI. — (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diogn. c. VII. — *Iren.* V, 16. n. 2. IV, 20. n. 6. 11. — *Tert.* Marc. V, 19. Prax. XIV. XV. — *Orig.* Sel. in Gen. I, 6. IX, 8. Joan. T. XXXII. n. 18. — *Eus.* Dem. Evang. I, 5. — *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 47. — *Ephr.* adv. Scrut. Serm. VI. XXVI. — *Prudent.* Visibilis de fonte Deus, non ipse Deus fons visibilis : cerni

dans le temps à l'égard de la créature, avec laquelle il n'est point en rapport immédiatement, mais par la médiation du Fils, par lequel il crée, conserve et rachète le monde. Cette dignité du Père, source primitive de l'Être, est exprimée, du reste, par une foule de dénominations, aussi bien que ses rapports avec les créatures, dont il est considéré partout comme le principe et la fin.

C'est à ce point de vue que se rapportent les expressions αὐτόθεος (*Orig.* in Joan. t. II, n. 2. 3), ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς (1), πρῶτος θεὸς (2), Deus princeps (*Arnob.* passim) καθολὸς Θεὸς (3), ὑπὲρ ὅν ἄλλος οὐκ ἔστι (4), Θεὸς τῶν ὅλων (5), πατὴρ τῶν ὅλων (6), ποιητὴς τῶν ὅλων (*Justin.* Tryph. XXXV. LVI.) παντοκράτωρ (7), δεσπότης (8),

potis est, qui nascitur, at non innatus cerni potis est... Apotheos. seu de divinitate contr. Noet. Hæres.

(1) *Orig.* Cels. VI, 47. — *Const. apl.* III, 17. — *Bas.* Epl. XXXVIII. n. 4.

(2) *Orig.* Ὁ πρῶτος καὶ ἐπὶ πᾶσι Θεός. Cels. VI, 47. 61.

(3) *Eus.* Or. panegyr. (Hist. Eccl. X, 14.).

(4) *Justin.* Tryph. n. LVI. — Cfr. Ὁ ἐπέκεινα Θεός *Eus.* Dem. Evang. I, 5.

(5) *Clem.* Str. II, 9. — *Orig.* Joan. T. VI. n. 7. — *Dion. Rom.* (ap. *Ath.* Decret. Nic. Syn. n. 26.) — *Eus.* Hist. Eccl. X, 4. Dem. Evang. I, 5. III, 6. — *Athan.* c. Arian. Or. II. n. 75. — *Bas.* adv. Eun. I, 45 sq. II, 34.

(6) *Justin.* Apol. I. n. 45. 61. 63. Tryph. LVI. — *Iren.* IV, 20. n. I. — *Orig.* Joan. T. I. n. 11. 13. n. 3. — *Greg. Nyss.* Serm. adv. Ari. et Sabell.

(7) *Polyc.* Smyrn. n. 14. — (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diogn. c. VII. — *Iren.* I, 10. III, 6. n. 2. et *passim.* — *Clem.* Strom. VII, 3. — *Bas.* Eun. I, 4 etc.

(8) *Justin.* Ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου Θεοῦ... Apol. n. 61. — *Tat.* Græc. n. 5. — *Clem.* Οὐχι

παμβασιλεύς (1). Son caractère d'être-principe est aussi reconnu et consacré pratiquement dans la liturgie, dans laquelle les prières lui sont, non pas exclusivement, mais ordinairement adressées (2).

2. La doctrine du Fils, ou la théologie, comme l'appelle Origène (3), est quelque chose de tellement identique au Christianisme, que celui qui le premier voulut la représenter comme un dogme non pas original, mais emprunté à la philosophie païenne ou à la théologie juive, dut déclarer en même temps que le Christianisme n'est lui-même autre chose qu'une spéculation juive ou platonicienne; tendance qu'on clairement exprimée : Souverain, dans son *Platonisme dévoilé*, et Gfroerer, dans son *Histoire du Christianisme primitif.* Mais il faut remarquer avec soin que les Pères ont puisé leur doctrine du Logos (du Verbe) immédiatement dans l'Écriture Sainte, surtout dans les écrits de l'apôtre saint Jean; puis, et en second lieu, dans la tradition de l'Église; et, malgré leurs efforts pour trouver dans Platon et dans Philon quelques idées analogues à cette doctrine, fidèles à leur conviction intime de la parfaite originalité du Christianisme comme révélation divine, ils ne cherchent

πρὸς τὸν δεσπότην τῶν πάντων καὶ Κύριον τῶν ὅλων ἀναβλέψετε; Cohort. ad Gent. n. x.

(1) *Clem.* Strom. VII, 5. — *Eus.* Dem. Evang. I, 5.

(2) *C. Carth.* (390) c. XXIII. — *Fulgent.* ad Fabian. (Arian.) t. IX. fragm. XXXIV.

(3) *Orig.* Joan. I. n. 23. Matth. T. XII. n. 38. — *Eus.* Hist. Eccl. V, 28 etc. On se sert aussi du mot *théologie* pour désigner soit la doctrine relative à Dieu en général, soit la doctrine relative au Père. — *Orig.* in Matth. T. XI. n. 2.

point à le constituer ou à le compléter à l'aide d'un système philosophique emprunté au paganisme; ils ne prennent au contraire dans la philosophie païenne les idées qui présentent quelque analogie avec le Christianisme, que pour les épurer, les spiritualiser, et fournir ainsi aux esprits habitués à penser un moyen de s'élever du paganisme au Christianisme; et si dans quelques-uns le langage semble prendre çà et là quelque teinte de platonisme juif ou païen, la doctrine, comme on le voit par l'ensemble, est à cet égard entièrement irréprochable.

3. Les noms dont on se sert pour désigner la seconde personne de la Trinité divine, sont ceux que l'on trouve employés ordinairement dans l'Écriture, υἱὸς, tout seul, ou bien υἱὸς τοῦ θεοῦ; puis l'expression παῖς θεοῦ (1), appliquée une fois seulement à Jésus-Christ dans les livres saints (Actes IV. 27), mais que saint Hippolyte (2) et saint Méthode (3) entendent aussi du Christ considéré comme tel; et enfin, le mot λόγος, qui appartient au langage élevé de la prophétie (*Joan.* I, *Apoc.* XIX), et qui offre un thème

(1) *Polyc.* (Voy. Eccl. Smyrn. de Martyr. S. Polyc. n. XIV.) — (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diogn. VIII. — *Athen.* leg. n. XII. — *Iren.* V, 6. n. I. (puer Dei). — *Clem.* Quis div. salv. XLII. — *Eus.* Or. paneg. (in Hist. Eccl. X, 14.) — Dem. Evang. III, 6. Hist. Eccl. I, 2.

(2) Οὗτος δὲ νοῦς (Λόγος) ὃς προβὰς ἐν τῷ κόσμῳ ἐδείκνυτο παῖς Θεοῦ. cont. Noet. n. XI. C'est par l'incarnation qu'il est devenu tout à fait παῖς Θεοῦ. Ibid. n. XV. Il dit aussi du Fils : Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος, τέλειος ἦν Υἱὸς, καίτοι τέλειος Λόγος ὢν, μονογενής. Adv. Noet. XV.

(3) Ὁ τοῦ Θεοῦ παῖς, ὁ πάλαι μὲν Λόγος. De Christ. et Antichr. n. III.

fécond à la haute spéculation. On l'explique d'ailleurs de diverses manières. Les Alexandrins entendent λόγος tantôt dans le sens de λέγων, celui qui révèle τὰ τοῦ Θεοῦ (1), tantôt dans le sens de raison (2), tantôt dans le sens de mot, ou parole (3), significations que saint Jérôme déclare toutes justes et vraies (4). Les Pères ont soin, d'ailleurs, de prévenir, par une exposition précise de la nature spéciale du Logos divin, l'inconvénient de l'idée vague ou erronée que l'on pourrait s'en former. Dans ce but, ils font observer partout que le Logos n'est point un mot qui se prononce, (προφορικὸς) (5), un son qui se produit pour s'évanouir;

(1) *Clem.* Strom. II, 4. — *Orig.* Joan. T. I. n. 42. — C'est aussi l'explication qu'en donnent les Sémi-Ariens dans leur profession de foi rapportée par *Epiph.* Hær. LXXIII. n. 12.

(2) *Clem.* Pæd. I, 12. 13. — *Orig.* in Joan. T. I. n. 42. II. fin. adv. Cels. V, 30. VI, 71 etc.

(3) *Justin.* Tryph. LXI. — *Athen.* leg. X. — *Greg. Naz.* Or. XXXVI. — *Isid. Pelus.* l. III. Epl. CXLIII. — *Tert.* Ideoque jam in usu est nostrorum, per simplicitatem interpretationis, Sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse; cum magis rationem competat antiquiorem haberi; quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium; et quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat. Prax. V. Dei spiritus, et Dei sermo, et Dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis, et spiritus, utrumque Jesus Christus. De Orat. c. I.

(4) Logos græce multa significat. Nam et verbum est, et ratio, et supputatio, et causa uniuscujusque rei, per quam sunt singula quæ subsistunt. Quæ universa recte intelligimus in Christo. Epl. ad Paulin. L. n. 4. (*Mart.*)

(5) *Justin.* Tryph. LXI. — *Tat.* Græc. V. — *Iren.* II, 13. n. 17. — *Theophil.* Autol. II, 10. 22. — *Clem.* Strom. V, 1. — *Tert.* Prax. VII. — *Melet.* Ὅτι Λόγος ἐστί τε καὶ λέγεται Υἱὸς,

ce n'est pas non plus une pensée intérieure, ἐνδιαθετὸς (1), une pensée pure, un mode sans réalité substantielle; il vient du Père sans diviser ni diminuer sa substance (2); on lui donne ce nom de Logos, pour exprimer que sa naissance est toute spirituelle, et qu'elle n'est entachée d'aucune sorte de corruptibilité; pour faire voir aussi qu'il est l'expression de l'essence tout entière du Père; c'est la remarque de saint Basile (3): « Pourquoi, dit-il, ce nom de Lo-« gos? pour montrer qu'il procède d'une nature spi-« rituelle. Pourquoi ce nom de Logos? parce qu'il a « été engendré sans passivité. Pourquoi ce nom de « Logos? parce qu'il est une image du Père, laquelle « reproduit en elle le Père tout entier. »

La seconde personne est encore appelée : la volonté du Père (4), la puissance du Père, le représentant

οὐ μὴν φωνὴ τοῦ Πατρὸς, οὐδὲ ῥῆμα νοεῖται· ὑφέστηκε γὰρ καθ' ἑαυτὸν, καὶ ἐνεργεῖ, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα, καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα. (Coloss. I, 16.) Or. ad Antioch. (in *Gall.* v, 101.)

(1) *Theoph.* Autol. II, 10. 22. — *Greg. Nyss.* Ἵνα μὴ προφορικὸν Λόγον καὶ ἐνδιάθετον ὑπολαμβάνωμεν· τὸν γὰρ τοῦτον Λόγον ἔν τινι εἶναι χρὴ ἐννοίᾳ ἢ ἐν γράμματι καθ' ἑαυτὸν ὑπόστασιν οὐκ ἔχοντα; διὰ ταῦτα εἴρηκε καὶ ὁ Ἰωάννης· καὶ ὁ Λόγος ἦν οὐκ ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸν Θεὸν, ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ Λόγῳ ἐκ πρατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν. Adv. Ari. et Sabell. in *Mai.* VIII. II. p. 7. — On trouve déjà dans *Porphyre* Λόγος προφορικὸς et ἐνδιάθετος (ap. *Theophil.* in Joan. I).

(2) *Justin.* Tryph. LXI. — *Tat.* Græc. c. v.

(3) Hom. in illud : In princip. erat verbum. n. 3.

(4) *Tert.* de Orat. IV. — *Mar. Vict.* Substantia Pater... Filius motio et voluntas... potentia Pater, actio Filius. c. Ar. II, 3. Intelligamus igitur, ut sæpe diximus, Deum esse ipsam potentiam, magnitudinem, substantiam plenitudinis totius;

(*Tert.* Marc. III, 16), et même (l'expression est hardie) la mesure (1), la détermination du Père (2); la main (3), la main droite (4), le bras de Dieu (*Tert.* Prax. XIII); le mouvement (5), l'instrument (6), le nom (7) de Dieu; le rayon (*Tert.* Apol. XXI), la force (8), l'esprit (9), la voix (10), la sagesse (11) de Dieu; l'envoyé (12), l'interprète (13), le conseiller (14)

Christum vero, id est Λόγον eum, qui in Christo fuit, Dei voluntatem. In Eph. I, 1.

(1) Dixit (quidam πρεσβύτερος apud Irenæum) ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum, mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum. *Routh.* Rel. S. I, 56.

(2) Ὅρος τοῦ Πατρός. *Greg. Naz.* Or. XXXVIII.

(3) *Iren.* V, 1. n. 3. 6. n. 1. 15. n. 2. 16. n. 1. III, 21. n. 10. IV, 20. n. 1. — *Greg. Nyss.* Vit. Mos. T. I. p. 241. ed. *Mor.* cont. Eun. Or. IV. T. II. p. 584. ed. *Mor.*

(4) *Orig.* in Ps. XVI, 8. — *Eus.* in Ps. LIX, 7. — *Cyr.* Glaphyr. in Exod. l. II.

(5) *Mar. Vict.* in Eph. I, 1. 3. c. Arian. II, 3.

(6) Ministerium Dei *Mar. Vict.* in Eph. III, 14. — Cfr. ὑπουργὸς *Theoph.* Autol. II, 10. ὄργανον ibid.

(7) *Tert.* Præscr. c. XIII. de Orat. c. III. — Cfr. *Mar. Vict.* in Eph. I, 23.

(8) *Tert.* Prax. XIX. — *Hippol.* adv. Noet. c. IV. XI.

(9) *Tert.* de Orat. c. I. — *Hippol.* adv. Noet. c. I. — *Theoph.* Autol. II, 10.

(10) *Iren.* adv. Hær. V. 17. n. 1. 2.

(11) *Theoph.* Autol. II, 10. — *Tert.* Prax. très-souvent.

(12) *Justin.* Tryph. LXI. CXXVIII. — *Orig.* Cels. V, 53. — *Athan.* cont. Gent. n. 45. — *Marc. Diadoch.* (363) Serm. c. Ar. n. 9. (cfr. in *Is.* IX, 5).

(13) *Athan.* Εἰκότως τοῦ ἑαυτοῦ Πατρὸς ἑρμηνεὺς καὶ ἄγγελος λέγεται. Cont. Gent. n. 45. — *Melet.* Τοῦ ἀδιηγήτου ἑρμηνεὺς ἀδιήγητος. Or. ad Antioch.

(14) *Hippol.* Τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον. Cont. Noet. c. X.

du Père; ἡ ἀρχὴ (1), ἡ δόξα (*Just.* Tryph. cxxviii); le second principe (2), le Père de toute créature (*Mar. Vict.* Eph. iii, 14. 15), Dieu supérieur à tout ce qui est (3). Puis on lui donne, pour exprimer sa réelle et divine personnalité, les noms de puissance par soi, de vie, de vérité, de justice absolue (4). Quant à l'expression πρωτότοκος, saint Cyrille remarque avec raison qu'elle est relative à l'*économie,* à l'incarnation; qu'elle n'est point un nom du Logos, mais un nom du Christ (de Trin. cap. x).

4. La personnalité du Fils est reconnue par les Pères, implicitement d'abord toutes les fois qu'ils expriment la foi au dogme de la Trinité, puis d'une manière explicite, dans une foule de passages (5); c'est ainsi que Tertullien et saint Méthode se prononcent *ex professo* contre toute doctrine qui con-

(1) *Theoph.* Autol. ii, 10. — *Greg. Nyss.* c. Eun. l. i. T. i. p. 395. ed. *Mor.* — *Greg. Naz.* Or. xlii. xxxviii. — *Bas.* Hexaem. Hom. i. — *Aug.* Gen. lit. i, i. Civ. Dei ii, i. 33.

(2) Δεύτερον αἴτιον *Clem.* Strom. vii, 5. — Cfr. δεύτερος Θεὸς *Orig.* Cels. v, 59.

(3) *Hippol.* cont. Noet. c. vi. De theol. et incarn. adv. Beron. et Helic. n. ii. — *Cyr.* Glaphyr. in Exod. l. ii. etc.

(4) Αὐτόλογος *Orig.* Cels. iii, 41. — *Athan.* Gent. n. 46. — Αὐτοσοφία *Orig.* Cels. iii, 41. Joan. T. xxxii. n. 18. — *Athan.* Gent. n. 46. (*Bas.* Sp. S. viii. n. 19. αὐτοτέλης σοφία). Αὐτοαλήθεια Cels. iii, 41. — *Athan.* Gent. n. 46. (cfr. *Orig.* Cels. viii, 12. ἀληθείας οὐσία). — Αὐτοδύναμις *Orig.* Joan. T. i. n. 38. — *Athan.* Gent. n. 46. — Αὐτοδικαιοσύνη *Orig.* Joan. T. i. n. 11. Cels. v, 39. — *Athan.* Gent. n. 46. — Αὐτοζωὴ *Athan.* Gent. n. 46. — *Bas.* Sp. S. c. viii. n. 19.

(5) Par exemple, *Orig.* Cels. i, 2. n. 2. viii, 12. Joan. T. ii. n. 2. vi. n. 22. — *Eus.* Dem. Evang. iv, 3.

cevrait le Fils dans le sens du Modalisme (1). Saint Méthode se fonde particulièrement sur les paroles de saint Jean : « *Ego et Pater unum sumus* » (x. 30), comme, plus tard, saint Grégoire de Nysse sur celles du même évangéliste : « *Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* » (I. 1). D'autres s'appuient sur cette raison, que, sans la personnalité réelle du Fils, il est impossible de concevoir qu'il ait opéré la rédemption du genre humain (Eus. Dem. Ev. IV. 3).

5. Quant à la divinité du Fils, la foi de l'Église à cet égard est clairement établie par les témoignages mêmes de ses ennemis, de Pline le jeune, par exemple, qui, dans sa lettre à l'empereur Trajan (lib. x, ep. XCVII), assure que les chrétiens chantent des hymnes en l'honneur du Christ, comme d'un Dieu; de Lucien, qui reproche aux chrétiens d'adorer comme Dieu un homme crucifié (2), pour lequel ils abandonnent les dieux de la Grèce (Mort. Peregr. n. 13); de Tryphon, qui soutient l'impossibilité que Dieu devienne homme (*Just.* Tryph. LXVIII); de Celse, qui reproche aux chrétiens d'adorer un homme (*Orig.* Cels. VIII. 12. 15), et de mettre Dieu au-dessous de lui (*Orig.* Cels. VIII. 14. 15).

Cette foi en la divinité du Fils ne ressort pas moins clairement des témoignages que lui rendent partout les Pères de l'Église, soit en attribuant au Fils les noms, les opérations, et la nature de Dieu,

(1) *Tert.* Prax. II. XIX. — *Method.* adv. Noet. c. VII.

(2) Τὸν μέγαν (μάγον *Cleric. Gessner. Wieland.*) ἐκεῖνον ἔτι σέβουσιν ἄνθρωπον etc. de Morte peregr. n. 11.

soit en lui rendant les honneurs divins, soit en attestant sa présence continuelle au sein de l'Église.

Dans l'épître de saint Barnabé, le Christ est désigné comme le Fils de Dieu manifesté dans la chair, par lequel nous avons été rachetés (n. v. vii), par lequel tous les hommes sont guidés vers leur fin (vii). Saint Clément pape l'appelle « le sceptre de la majesté de Dieu (1 Cor. n. 16); » il rappelle aux Corinthiens comment la passion de Dieu a toujours été présente à leurs regards, et les exhorte à penser au Christ comme étant Dieu, et comme devant être le juge des vivants et des morts (1 Cor. n. 2).

Saint Ignace l'appelle notre Dieu (Trall. n. vii. Rom. n. iii. Polyc. n. viii), le Dieu incarné (Eph. n. vii); il appelle son sang le sang de Dieu (Smyrn. n. i); il veut être imitateur des souffrances de son Dieu (Rom. n. xiv); il désigne expressément le Logos comme éternel (Magn. n. viii). L'auteur de l'épître à Diognète, attribuée à saint Justin, mais qui est d'un temps plus ancien, dit que Dieu n'a pas envoyé sur la terre un serviteur, ou un ange, mais le démiurge; « il a envoyé Dieu; il l'a envoyé aux hommes; il l'a « envoyé pour racheter les hommes (n. viii). » Saint Polycarpe l'appelle le Fils éternel de Dieu (Smyrn. Eccl. de Morte. S. Polycarp. n. 14), à qui tout est soumis dans le ciel et sur la terre, à qui tous les esprits obéissent (1), qui est notre espérance et le gage de notre justification (Phil. n. viii).

(1) Ὧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια· ᾧ πᾶσα πνοὴ λατρεύει. Phil. n. ii.

Saint Justin l'appelle expressément Dieu (1); il affirme que c'est lui qui apparaît dans l'Ancien Testament sous le nom de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (2), et il conclut sa divinité de la réalité de sa filiation divine (3). Relativement au mystère de la génération divine, il en appelle au témoignage que le Verbe lui-même en a rendu : « C'est le Verbe, dit-« il, le Verbe de la divine sagesse qui rend ce témoi-« gnage, et il est lui-même le Dieu, qui est engendré « du Père de toutes choses (4) »; et il dit aux juifs : « Si vous aviez considéré avec attention ce que les « prophètes ont écrit, vous n'auriez pas nié qu'il est « Dieu, et Fils unique de Dieu (Tryph. CXXI). » Tatien soutient contre les païens la réalité de la venue de Dieu au milieu des hommes sous la forme humaine (Græc. XXI), et il donne au Saint-Esprit le nom de διακόνος de Dieu, qui a souffert (*ibid.* n. XIII). Saint Irénée l'appelle le seul vrai Dieu (solus Deus, III, 8. n. 3); il remarque qu'aucun autre n'est appelé Dieu, que le Seigneur et le Dieu de toutes choses, et son Fils Jésus-Christ (III, 6. n. 21); que le nom de Dieu n'est jamais appliqué aux anges d'une manière absolue, mais qu'on y joint toujours quelque autre mot qui indique leur nature finie (III, 6. n. 3. 5); que les Mages offrirent de l'encens à Jésus-Christ, « parce qu'il est Dieu (III, 9. n. 2); que le Saint-Es-

(1) Ὃς καὶ Λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ Θεοῦ, καὶ Θεὸς ὑπάρχει. Apol. I. n. LXIII. Tryph. c. XXXVI. LVI. sq.

(2) Apol. I. n. LXIII. Tryph. c. LVI.

(3) Apol. I. n. LXIII. Tryph. CXXV. CXXVI.

(4) Μαρτυρήσει δέ μοι ὁ Λόγος τῆς σοφίας, αὐτὸς ὢν οὗτος ὁ Θεὸς ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθείς. Tryph. n. LXI.

prit le proclame Dieu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (1). » Pour prouver sa divinité, il allègue qu'il a remis les péchés (v. 17. n. 3), et qu'il est établi médiateur entre Dieu et nous (III, 18. n. 7). Méliton de Sardes dit du Christ qu'il est Dieu et homme (Ap. *Eus.* Hist. Eccl., v, 28); et des chrétiens, qu'ils adorent non pas une pierre, mais Dieu le Verbe (2).

Rien n'est plus explicite que ces paroles de Clément d'Alexandrie : « Le Logos, qui est Dieu et « homme, qui est la source de tous les biens (Coh. 1). » « Homme, dit-il plus loin, crois à celui qui est Dieu « et homme, au Dieu vivant qui a souffert et qui est « adoré (*ibid.* x). » Et ailleurs : « le Logos divin « (str. v, 14); Dieu le Rédempteur (*ibid.* II, 9); il « savait comme Dieu ce qu'on voulait lui demander » (Quis div. salv.; cfr. str. IV, 17, VI, 7). » — Origène parle de l'ineffable « divinité de Jésus » (Cels. v, 48); il appelle Jésus « Dieu » (3); il désigne le Logos comme l'image de Dieu, et comme Dieu (In Gen. x, 6. In Joan. t. I. n. 11), comme αὐτόλογος, αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια (Cels. III, 41), αὐτοδικαιοσύνη (Cels. v, 39); il attribue au Rédempteur l'humanité et la divinité

(1) Quoniam autem ipse proprie præter omnes, qui fuerunt tunc homines, Deus, et Dominus, et rex æternus, et unigenitus, et Verbum incarnatum prædicatur et a prophetis omnibus, et apostolis, et ab ipso spiritu, adest videre omnibus qui vel modicum de veritate attigerint. III, 19. n. 2.

(2) Apol. fragm. in Chronic. Pasch. (ap. *Gall.* T. I. p. 678).

(3) Ὁ Θεὸς Ἰησοῦς Cels. v, 66. Θεὸς Ἰησοῦς Cels. v, 51. Θεὸς ἄρα καὶ κατὰ τὴν γραφὴν ὁ σωτήρ. (Select. in Gen. IX, 6.)

(Matth. t. XVII, n. 20), et reconnaît qu'il a tout ce que le Père a lui-même (Jerem. Hom. VIII, n. 2), que l'honneur dû à Dieu lui appartient et lui est rendu par l'Église (1); aussi termine-t-il lui-même presque toutes ses homélies par la doxologie du Christ; il déclare enfin que c'est la marque d'un homme pervers de ne pas croire que Jésus est Dieu (Cels. III, 30). Il est vrai, après cela, qu'on trouve dans ses écrits des passages évidemment empreints de Subordinatianisme (2); mais on peut, sans soupçonner avec Rufin les Ariens d'avoir altéré les écrits d'Origène, admettre comme explication qu'il a mal conçu la nature du Père considéré comme source primitive de l'être, et aussi qu'il a entendu parler de la nature humaine de Jésus-Christ; d'autant plus que nous voyons saint Grégoire Thaumaturge, saint Pamphile, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, se porter comme témoins et comme garants de son ortho-

(1) Ἕνα οὖν Θεὸν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν θεραπεύομεν· καὶ μένει ἡμῖν ὁ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀτενὴς λόγος· καὶ οὐ τὸν ἐναγχὸς ἐκφανέντα, ὡς πρότερον οὐκ ὄντα, ὑπερθρησκεύομεν. Cels. VIII, 12. Μόνῳ γὰρ προσευκτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ, καὶ προσευκτέον γε τῷ Μονογενεῖ, καὶ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως, Λόγῳ Θεοῦ. VIII, 26. Ὑμνοὺς γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι λέγομεν Θεὸν, καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Λόγον καὶ Θεὸν, καὶ ὑμνοῦμεν γε Θεὸν. καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ. VIII, 67. Cfr. V, 4. VIII, 13. 26. In Exod. Hom. II. fin.

(2) Ὁ μετὰ Πατέρα δεύτερος. In Joan. T. VI. n. 23. Θεὸς τῶν ὅλων μετὰ Πατέρα. In Joan. T. I. n. 11. Θεὸς κατὰ τὸν τῶν ὅλων Θεὸν καὶ Πατέρα. Cels. II, 9. δεύτερος Θεός. Cels. V, 39. Θεοποιούμενος. Joan. T. II. n. 2. Le Père est plus grand que le Fils. In Joan. T. XIII. n. 25. — Cels. VIII, 14. 15. — Orat. n. 15.

doxie; Socrate, d'ailleurs, affirme qu'aucun de ses ennemis ne l'a jamais attaqué pour sa doctrine sur la Trinité (Hist. Eccl., VI, 13); et l'on peut se rappeler que les évêques d'Arabie eurent recours à lui pour combattre Bérylle de Bostra.

Tertullien, dans son Apologétique, professe devant les païens en termes courts, mais très-clairs (1), la doctrine de la divinité du Fils : il est, dit-il, sorti du Père, et il est de la même substance que lui; il est « Dieu de Dieu, comme la lumière est de la lumière. »

Tertullien exprime encore la même doctrine dans son livre contre les juifs (2). Il montre ailleurs la possibilité d'une incarnation de Dieu (3); il parle d'un Dieu crucifié, qui est mort, et qui toutefois vit éternellement (4). Dans le livre contre Praxéas, il développe la réalité de l'existence du Fils, et sa naissance éternelle du sein du Père, aussi bien que la parfaite consubstantialité de l'un et de l'autre (5). Après une profession de foi aussi expresse, on peut et on doit expliquer favorablement quelques expressions

(1) Pauca de Christo ut Deo. Apol. XXI. Discipuli... præcepto magistri Dei paruerunt. Ibid. Quod de Deo profectum est, Deus est, et Dei Filius, et unus ambo. Ibid. De Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Ibid.

(2) Christus omnibus Deus et Dominus est. c. VII. Cfr. XII.

(3) Carn. Christ. c. III. IV. adv. Marc. II, 16. III, 12.

(4) Christianorum est, etiam Deum mortuum credere, et tamen viventem in ævo ævorum. Marc. II, 16. Deus crucifixus. Marc. II, 27. Non sumus nostri, sed pretio empti, et quali pretio? sanguine Dei. Ux. II, 3.

(5) Solus ex Deo genitus. Prax. VII. Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris. Prax. IV. Consortes (F. et Sp. S.) substantiæ Patris. Ibid. III.

inexactes qui lui sont échappées dans l'exposition de la relation du Père, considéré comme premier principe, avec le Fils, comme engendré du premier principe (1).

D'après saint Hippolyte, le Fils est véritablement Dieu (2); il est l'infiniment bon (3). Celui qui descend avec la foi dans le bain de la régénération, combat le principe du mal, et se déclare pour le Christ; il renonce à l'ennemi de Dieu, et reconnaît que le Christ est Dieu (Serm. in S. Theoph. n. x). Saint Denys d'Alexandrie, suspecté dans sa foi relativement à la consubstantialité du Fils, repousse solennellement cette accusation dans une lettre justificative adressée au pape saint Denys (4). Nous trouvons la même foi professée par Théonas d'Alexandrie († 282), lequel

(1) Pater enim tota substantia est : Filius vero derivatio totius et portio. Prax. c. IX. Cfr. VII. XIV. Quia et Pater Deus est, et judex Deus est; non tamen ideo Pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et Filius non fuit, quod judicem, et qui Patrem Dominum faceret. c. Hermog. c. III.

(2) Θεὸς ὢν ἀληθινῶς. adv. Judd. c. IV. οὗτος ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς ἐστιν. contra Noet. c. VI. γέγονεν οὖν ἀληθῶς, κατὰ τὰς Γραφὰς, μὴ τραπεὶς ὁ τῶν ὅλων Θεὸς, ἄνθρωπος ἀναμάρτητος. adv. Beron. et Helic. n. II. Μεμένηκεν οὖν καὶ σαρκωθεὶς κατὰ τὴν φύσιν Θεὸς ὑπεράπειρος. Ibid.

(3) Ἄτρεπτον, αὐτοσθενὲς, καὶ πᾶν εἰπεῖν, ὑφεστῶς οὐσιωδὲς μόνον ἀπειροσθενὲς ἀγαθόν. adv. Beron. et Helicon. n. I.

(4) Ἅπερ καί σοι δι' ἄλλης ἐπιστολῆς ἔγραψα· ἐν οἷς ἤλεγξα καὶ ὃ προφέρουσιν ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ, ψεῦδος ὂν, ὡς οὐ λέγοντος, τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ. Epl. ad Dion. Rom. ap. *Athan.* T. I. p. 255.

donne à un chrétien, qu'il croit pouvoir parvenir à être chargé de la bibliothèque de l'empereur, des instructions sur la manière de le gagner à la foi en passant, dans la conversation, de la littérature païenne à la littérature chrétienne, et en lui exposant la divinité de Jésus-Christ (1). Saint Cyprien nomme le Christ « Dieu »; « Notre-Seigneur et Dieu » (2). « Quel aveuglement d'esprit et quelle malice n'est-ce « pas, dit-il dans une de ses Lettres, de ne point vou- « loir reconnaître l'unité de la foi qui nous vient de « Dieu le Père, et de Jésus-Christ Notre-Seigneur et « Dieu (Ep. LXXIV)? » Et ailleurs : « C'est lui qui est « notre Dieu, c'est lui qui est notre Christ » (*idol.* « *vanit.*). « Quelle gloire et quel bonheur ce sera « pour toi, dit-il à un chrétien qu'il exhorte au mar- « tyre, d'être admis à voir Dieu, d'être appelé à goû- « ter la joie du salut et de la lumière éternelle avec « Jésus-Christ le Seigneur ton Dieu (Epl. LVI de coh. « ad martyr.)! »

Le pape saint Félix (3), saint Pierre d'Alexan-

(1) Interdum et divinas Scripturas laudare conabitur... laudabitur et interim Evangelium Apostolusque pro divinis oraculis ; insurgere poterit Christi mentio, explicabitur paulatim ejus sola divinitas. Epl. ad Lucian. Cubicular. præpos. c. VII. (in *Routh.* Rel. S. III. p. 311.)

(2) Habemus advocatum et deprecatorem pro peccatis nostris Jesum Christum et Dominum Deum nostrum. Epl. III. Cfr. Epl. LVI. LXXII. LXXIV.

(3) Credimus in Dominum nostrum Jesum Christum, ex virgine Maria natum, quod ipse et sempiternus Dei Filius et Verbum... sed cum perfectus Deus esset, factus est simul homo perfectus. Epl. ad Maxim. Epp. et Cler. Alex.

drie (1), Arnobe (2), ne s'expriment pas avec moins de précision. La foi de Lactance à cet égard ne saurait non plus être regardée comme douteuse, malgré quelques façons de parler qui lui sont propres (3), d'autres endroits de ses écrits offrant un langage bien plus précis et bien plus formel (4). Eusèbe, dont plusieurs ont voulu suspecter la foi à la divinité du Fils, l'a cependant reconnue dans ses écrits de la manière la plus explicite. Il dit des juifs qu'ils n'ad-

(1) Καὶ τῷ Ἰούδα φησί· φιλήματι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως, ταῦτα, τά τε τούτοις ὅμοια, τά τε σημεῖα πάντα ἃ ἐποίησε, καὶ αἱ δυνάμεις δεικνῦσιν αὐτὸν Θεὸν εἶναι ἐνανθρωπήσαντα· τὰ συναμφότερα τοίνυν δείκνυται· ὅτι Θεὸς ἦν φύσει, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει. De advent. Domini fragm. in *Routh.* Reliq. S. III, 346.

(2) Deus ille sublimis fuit, Deus radice ab intima, Deus ab incognitis regnis, et ab omnium principe Deus sospitator est missus. adv. Gent. I, 53. Ideo Christus, licet vobis invitis Deus, Deus inquam Christus, hoc enim sæpe dicendum est, ut infidelium dissiliat et disrumpatur auditus, Dei principis jussione loquens sub hominis forma. II, 60.

(3) Il appelle le Fils *nuntius* et *minister* de Dieu. Ira Dei. c. II. Ailleurs il l'appelle *primus* et *maximus Filius*, et il donne aux anges le nom de *filii*. Instit. div. II, 8.

(4) Cum dicimus Deum Patrem, et Deum Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus; quia nec Pater sine Filio esse potest, nec Filius a Patre secerni... una utrique mens, unus spiritus, una substantia est. Inst. div. IV. 29. Fortasse quærat aliquis, quomodo, cum Deum nos unum colere dicamus, duos tamen esse asseveremus, Deum Patrem et Deum Filium. Ibid. Negant Deo dignum, ut homo fieri vellet seque infirmitate carnis oneraret... Cur, aiunt, ad homines docendos non ut Deus venit? Cur vim ab imbecillis et mortalibus passus est? Cur non manus hominum, aut virtute repulit, aut divinitate vitavit? Cur non majestatem suam sub ipsa saltem morte patefecit. Instit. div. IV, 22.

mettent pas, comme les chrétiens, la divinité du Christ (Dem. Ev. IV, 1); il appelle le Verbe de Dieu vraï Fils, et vrai Dieu; et lui donne les noms d'αὐτονοῦς, d'αὐτοάγαθος (1), d'αὐτόθεος (2); il le regarde comme la vraie et unique image de la divinité (3), et comme consubstantiel au Père (4). Théodote prétendant que le dogme de la divinité de Jésus-Christ était une invention postérieure, qui ne s'était produite que sous le pape saint Victor, il fait observer qu'on le trouve exprimé dans les livres saints, et

(1) Καιρὸς ἤδη καλεῖ, μυστικωτέρας περὶ αὐτοῦ θεολογίας ἐφάψασθαι, καὶ τὸν Θεὸν λόγον, ὅστις ποτ' ἦν ὁ διὰ τοῦ φαινομένου ἀνδρὸς τὰς θαυματουργίας ἐκτελῶν, ἐποπτεῦσαι. Dem. Evang. III, 6. Καὶ δὴ τῶν ὄντων ἁπάντων πρῶτον ὑφέστησεν (ὁ Θεὸς) αὐτοῦ γέννημα, τὴν πρωτότοκον σοφίαν, ὅλην δι' ὅλου νοερὰν καὶ λογικὴν, καὶ πάνσοφον, μᾶλλον δὲ αὐτονοῦν, καὶ αὐτόλογον, καὶ αὐτοσοφίαν, καὶ εἴ τι καὶ αὐτοκαλὸν, καὶ αὐτοαγαθὸν ἐπινοεῖν ἐν γεννητοῖς θέμις, τοῦτο πρῶτον αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ θεμέλιον τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων προβάλλεται. Τὸ τέλειον τοῦ τελείου δημιούργημα, καὶ σόφου σόφον ἀρχιτεκτόνημα, ἀγαθοῦ Πατρὸς ἀγαθὸν γέννημα. Dem. Evang. IV, 2.

(2) Or. panegyr. in Hist. Eccl. X, 14.

(3) Ὅθεν εἰκότως οἱ χρησμοὶ θεολογοῦντες Θεὸν γεννητὸν αὐτὸν ἀποφαίνουσιν, ὡς ἂν τῆς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου θεότητος μόνον ἐν αὐτῷ φέροντα τὴν εἰκόνα, δι' ἣν καὶ Θεὸν εἶναί τε αὐτὸν καὶ λέγεσθαι τῆς πρὸς τὸ πρῶτον ἐξομοιώσεως χάριν. Dem. Evang. IV, 2.

(4) Μιᾶς οὔσης φωτὸς οὐσίας, μίαν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ γεννωμένην τελείαν αὐτὴν πᾶσα ἀνάγκη τίθεσθαι. Dem. Evang. IV, 3. Il explique ainsi l'épithète ὁμοούσιος du symbole de Nicée : Παραστατικὸν δὲ εἶναι τὸ ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, τοῦ μηδεμίαν ἐμφερείαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ Πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι· καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινος ὑποστάσεώς τε καὶ οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Πατρός. Epl. ad Cæsar. ap. *Soc.* I, 8. et *Theod.* Hist. Eccl. I, 12. al. II.

dans les docteurs de l'Église qui ont écrit avant le pape saint Victor; que Jésus-Christ est appelé Dieu dans les écrits de saint Justin, de Miltiade, de Tatien et de Clément; que sa divinité est reconnue en même temps que son humanité par saint Irénée, Méliton et tous les autres; et qu'on trouve la même doctrine dans les psaumes et les cantiques composés par les fidèles dès les temps les plus anciens, et qui célèbrent le Verbe comme Dieu (Hist. Eccl., v, 28).

La foi de l'Église à la divinité du Fils ressort clairement aussi de la profession de foi des martyrs; de celle, par exemple, de sainte Félicité et de ses fils (Pass. S. Felicit. n. 4), de celle de saint Justin (Act. S. Justin. n. 1), de saint Epipodius (Pass. S. Epip. n. 6), de saint Pierre de Lampsaque (Act. SS. Petri, Andreæ, etc., n. 1), de saint Achatius (Act. disput. S. Achat. n. 3), de sainte Crispine (Act. S. Crisp.), de saint Lucien (Or. coram præside ap. *Rufin.* Hist. Eccl. IX. 6), de saint Mammarius (Act. S. Mamm.). C'est pour cette foi que les Novatiens furent persécutés par Valens (*Soc.* hist. Eccl. IV, 9).

6. A l'appui de la filiation et de la réelle divinité du Fils, les Pères invoquent l'idée même de la paternité divine, et sa réalité (1); ils ajoutent que, puisque Dieu a tout créé par le Fils, le Fils doit être in-

(1) *Justin.* Apol. I. n. 63. Tryph. n. CXXV. CXXVI. — *Orig.* in Matth. T. XVII. n. 20. — *Athan.* passim. — *Aug.* Tale est, quod dicis, quale si homo generaret equum. Alterius enim substantiæ est homo, alterius equus. Si ergo Filius alterius substantiæ est quam Pater, monstrum generavit Pater. Quando enim creatura, id est, mulier parit quod non est homo, monstrum dicitur. Serm. CXXXIX. n. 3.

créé (1); que s'il n'était pas Dieu, il ne serait ni médiateur, ni Rédempteur (2), et ne pourrait communiquer l'esprit divin (3); c'est-à-dire que le christianisme n'aurait plus de sens (4), et que l'Église ne serait plus l'Église (5). Relativement à l'usage de l'Écriture, qui nomme ordinairement le fils Κύριος, Seigneur, et le Père, Θεὸς, Dieu, ils font observer que l'idée de Seigneur κυριότης n'exclut pas plus l'idée de Dieu, θεότης, que l'idée de Dieu n'exclut celle de Seigneur (6).

Les Pères entendent d'ailleurs du Fils de Dieu une foule de passages de l'Ancien Testament (cfr., par exemple, Genèse, I, 26 (7), XI, 7 (8), XVIII, 2 (9), XIX, 24 (10); Isaïe, XXV, 9 (11); Prov. VIII,

(1) Voy. *Athan.* passim. — *Aug.* c. Serm. Ar. n. 3.

(2) *Iren.* III, 18. n. 7. — *Athan.* adv. Ar. Or. II. n. 70.

(3) *Athan.* adv. Ar. Or. II. n. 18.

(4) *Greg. Naz.* Εἰ κτίσματι ἐλάτρευον, οὐκ ἂν χριστιανὸς ὠνομαζόμην. Εἰς τί γὰρ χριστιανὸς τίμιον; οὐχ ὅτι Θεὸς ὁ Χριστός; Orat. XXXVII, 17.

(5) *Aug.* Roma conditorem suum, jam constructa et dedicata, Deum coluit in templo : hæc autem Jerusalem conditorem suum Deum Christum, ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento. Civ. Dei XXII, 6.

(6) *Hilar.* Trin. VIII, 35-37. — *Theod.* in I Cor. VIII, 6. — *Orig.* Qui Deus est, idem Dominus est, et qui Dominus, idem et Deus. In Luc. Hom. VIII.

(7) *Iren.* IV. Præf. — *Theoph.* Aut. II, 18. — *Eus.* Præp. Evang. VII, 5. Hist. Eccl. I, 2.

(8) *Aug.* Civ. Dei XVI, 6.

(9) *Justin.* Tryph. LVI. — *Iren.* III, 6. n. 1. — *Tert.* Marc. II, 27. III, 9. — *Epiph.* Anc. XXIX. XXXIX.

(10) *Tert.* adv. Prax. c. XIII.

(11) *Iren.* avd. Hær. IV, 9. n. 2.

24, 33 (1); Psal. II, 7) (2); et ils signalent des traces de l'idée du Logos jusque dans les auteurs profanes, dans les poésies Orphiques (3), dans les écrits attribués à Hermès (4), dans Platon (5), dans Zénon (6), dans Philon (7). [De nombreux passages du Nouveau Testament sont, en outre, invoqués par eux à l'appui de cette doctrine.]

7. Quant à la génération du Fils, ils ne manquent pas de remarquer qu'elle est tout à fait spirituelle (κατὰ πνεῦμα γέννησις, *Hippol.* adv. Noet. XVI), ineffable (*Iren.* II, 28, n. 6), incompréhensible (*Didym.* Trin. I, 9), et pour en déterminer le mode avec plus de précision, ils emploient les expressions *processio* (8), *prolatio*, προβολή (9), qui, bien qu'elles sentent fortement l'idée d'émanation et qu'elles aient été prises en ce sens par les Valentiniens (10) et par

(1) *Justin.* Tryph. LXI. — *Athen.* leg. X. — *Tert.* Prax. VI. — *Orig.* Princ. I, 2.

(2) *Orig.* de Orat. n. VI. — *Greg. Nyss.* Or. adv. Ar. et Sabell. in *Mai.* T. VIII. P. II. p. 3.

(3) *Just.* Coh. ad Gent.

(4) *Lact.* Instit. div. IV, 6. 7.

(5) *Eus.* Præp. Evang. XI, 10. — *Theod.* de principio. Serm. II.

(6) *Lact.* Instit. div. IV, 9.

(7) *Eus.* Præp. Evang. VII, 13. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. VII. T. II. p. 665. ed. *Mor.*

(8) *Tert.* adv. Prax. VII. prodire. ibid.

(9) *Iren.* Quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit. II, 28. n. 6. Prolatio. *Tert.* Apol. XXI.

(10) *Iren.* II, 28. n. 5. — *Tert.* adv. Prax. VIII.

Origène, n'en ont pas moins été admises par beaucoup de Pères, d'après le témoignage de saint Pamphile; Origène, du reste, s'efforce d'en écarter toute fâcheuse interprétation (Princip. I, 2). L'expression προβολή a trouvé un ardent défenseur dans Tertullien, qui fait remarquer, d'ailleurs, que l'usage ou l'abus qu'en ont fait les Valentiniens ne saurait la rendre mauvaise. Les autres expressions employées par les Pères, sont *derivatio* (1), ἀποῤῥοία (2), *signatura* (3), προπηδᾷν (4), ἐκλάμπειν, ἀναλάμπειν (S. *Cyr.* passim), *condere* (*Tert.* Prax. VI. Cfr. *Prov.* VIII, 22). Ils prennent pour objet de comparaison la manière dont l'eau jaillit de la source, dont le rayon sort du soleil (*Hippolyt.* c. Noet. XI), dont la lumière émane de la lumière (5); cette dernière image a été plus tard consacrée par le concile de Nicée. Toute idée de séparation entre le Père et le Fils est rejetée, du reste, sans hésitation (6).

(1) *Tert.* adv. Prax. III. IX, 14.

(2) *Athen.* leg. X. — *Orig.* in Joan. T. XIII. n. 25. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 3. — Cfr. *Sap.* VII, 26.

(3) *Hilar.* Trin. VIII, 46 (d'après Joan. VI, 27).

(4) *Tat.* adv. Græc. V. — *Theoph.* Autol. II, 14.

(5) Φῶς ἐκ φωτὸς *Justin.* Tryph. CXXVIII. — *Tat.* V. adv. Græc. — *Clem.* Coh. V. — *Orig.* in Joan. T. II. — *Hippolyt.* adv. Noet. XI. — *Tert.* Apol. Les Ariens rejetaient cette image comme rappelant les idées des Hiéracites.

(6) *Tert.* Pater et Filius duo, et hoc non ex separatione substantiæ. Prax. XIX. — *Eus.* Οὐ κατὰ προβολὴν, ἢ κατὰ διαίρεσιν, ἢ τομὴν, ἢ μείωσιν, ἢ κατά τι τῶν ἐν σώμασιν ὑπονοουμένων· ἀσεβῆ γὰρ ταῦτα, καὶ πάμπαν ἀπῳκισμένα τῆς ἀῤῥήτου γενεσιουργίας. Dem. Evang. IV, 15. Cfr. V, 1. — *Melet.* Γέννημα τέλειόν τε καὶ μένον, ἐκ τελείου καὶ μένοντος ἐν ταυτότητι, οὐκ ἀποῤῥεῦσαν

Quant au principe même de la génération du Fils (*principium quo*), nous le trouvons rapporté tantôt à la volonté (1), tantôt à l'intelligence (2) : c'est ainsi que l'entendent constamment saint Augustin et les théologiens des temps plus récents.

8. Relativement au rapport du Logos avec la création, c'est lui, d'après la doctrine des anciens Pères, qui en est l'auteur (3), le conservateur (4), le régisseur souverain (5); il y est continuellement présent (6);

ἐκ Πατρὸς, οὔτε ἀποτμηθέν τε καὶ διαιρεθὲν, ἀλλ' ἀπαθῶς καὶ ὁλοκλήρως προελθόν. Or. ad Antioch. — *Galland.* T. v. p. 101.

(1) *Justin.* Tryph. Dial. LXI. — *Tat.* adv. Græc. v. — *Clem.* Coh. x. Pædag. III. c. ult. — *Tert.* Or. IV. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. I, 24. (Cfr. *Cotel.* h. l.)

(2) *Iren.* I, 28. n. 5. — *Mar. Vict.* (Deus est) in eo quod est ipsum principale esse; esse autem ipsum, est principale habere, vivere et intelligere. Sed intelligere atque vivere, forma quædam est et imago ipsius existentiæ. Cum igitur existentia Deus sit... atque id magis quod supra existentiam est; forma autem existentiæ moveri, intelligere, vivere : circumformatur enim et definitur quodammodo, id est, in considerationem et cognoscentiam devocatur, quod sit illud esse, quod invisibile est et incomprehensibile, vivere intelligitur et intelligere. Ita esse, Pater est : vivere autem et intelligere, quæ ista ipsa in eo sunt, quod est esse, quasi forma. Christus ergo Dei forma est : vita enim est Christus, et cognoscentia et intellectus. Hæc igitur forma et imago Dei. In Phil. II, 7.

(3) *Justin.* Coh. n. 15. — *Tat.* Gr. v. XIX. — *Iren.* IV, 20. n. 1. etc.

(4) *Iren.* v, 18. n. 3. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 2. — *Athan.* Gent. n. 41 etc.

(5) *Iren.* v, 18. n. 2. — *Clem.* Str. VII, 2. — *Greg. Thaumat.* Or. panegyr. in Orig. n. VI. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 2. — *Athan.* Gent. n. 42 etc.

(6) *Iren.* III, 16. n. 6. — *Orig.* adv. Cels. v, 24.

il est le principe de la vie dans les êtres vivants (1), le principe de l'intelligence dans la créature intelligente (2). Quand saint Athanase dit : « Il est en de« hors de tout comme substance, et en tout comme « force et comme principe d'action » (Inc. v. d. n. 17), son intention n'est pas de nier la présence substantielle du Verbe dans la création, mais seulement de déclarer que les choses créées ne doivent point être considérées comme le lieu ou comme le siége du Logos, et qu'il est dans le Père seulement; c'est le sens que le contexte exprime et qu'on trouve dans plusieurs autres passages (par ex. *ibid.* n. 41). C'est le Verbe, disent les Pères, qui fit à Adam la défense de manger du fruit de l'arbre interdit (3), qui fut le guide des patriarches (4), qui inspira les prophètes (5), qui instruisit Israël (6), et même qui éclaira l'intelligence des philosophes (7). Cependant les Pères font observer que les communications du Verbe avec les patriarches, ainsi que les apparitions dont il les favorisa, n'étaient point immédiates, mais qu'elles avaient lieu par l'intermé-

(1) *Mar. Vict.* c. Ar. III, 5. In Eph. I, 1. — *Orig.* in Joan. T. VI. n. 23 etc. Il faut citer comme remarquablement beau le fragment tiré des « Éléments de théologie » d'Hiérothée, qui se trouve dans *Dionys.* div. Nomin. c. II. § 10.

(2) *Eus.* Dem. Evang. IV, 6. — *Maxim.* qu. in Script. XIX.

(3) *Iren.* adv. Hær. V, 17. n. 1.

(4) *Justin.* Apol. I. n. 62. 63. Tryph. n. LXXV. — *Theophil.* Aut. II, 10. 22. — *Iren.* III, 46. — *Tert.* Prax. VII. XVI. — *Clem.* Pæd. I, 7 etc.

(5) *Justin.* Apol. II. n. X. — *Tert.* Marc. III, 6. Carn. Christ. XX. — *Sever. Gab.* Hom. IX. (ed. *Aucher*).

(6) *Eus.* in Ps. LXXX, 17.

(7) *Justin.* Apol. II. n. X. C'est aussi le sentiment des Alexandrins.

diaire des Anges, représentants et ministres du Fils (1); ils disent aussi que ce fut par le ministère des Anges que la loi fut donnée au peuple d'Israël (2).

On trouve dans saint Augustin cette opinion remarquable, que le monde était de toute éternité dans le Verbe à l'état d'idée, ensorte qu'il n'y a que la réalisation grossière de cet idéal qui tombe dans le temps (3).

9. *Cérinthe* (4), *Ebion* (5) et *Carpocrates* (6), sont les premiers qui aient nié la divinité du Fils ; ils eurent plus tard pour imitateurs *Théodote* le corroyeur (7)

(1) *Ath.* c. Ar. III. n. 13. — *Amphil.* Or. in Christi Nativ. n. 1. — *Chrys.* in Heb. Hom. XXXIII. n. 1. — *Hier.* in Gal. III, 19. — *Aug.* In quibus (angelis) tamen et ipse erat, neque enim sic mittit suos, ut recedat ab eis. In eis ergo descendit in Sodoma, quod se facturum esse prædixerat, quando cum Abraham loquebatur... agnovit ergo Loth unum Dominum in angelis duobus, sicut Abraham unum agnovit in tribus. Cont. Maxim. Arian. II, 26. n. 6.

(2) *Orig.* Joan. T. XIII. n. 49. Comm. in Coloss. (ap. *Pamphil.* Apol. Orig.) — *Athan.* Sent. Dionys. Alex. n. 11. — *Eus.* Dem. Evang. V, 11 sq. — *Chrys.* in Heb. Hom. III. n. 3. 4. — *Aug.* In Ps. IV. n. 8.

(3) In ipso Verbo omnia opèra Dei. Quidquid enim facturus erat Deus in creatura, jam in Verbo erat; nec esset in rebus, nisi esset in Verbo ; quomodo et in te non esset in fabrica, nisi esset in consilio. Sicut in Evangelio dicitur : quod factum est, in ipso vita erat. Erat ergo, quod factum est, sed in Verbo erat : et omnia opera Dei ibi erant, et opera nondum erant. In Ps. XLIV. Enarr. n. 5.

(4) *Iren.* I, 26. III, 11. n. 1. — *Eus.* Hist. Eccl. III, 38.

(5) *Eus.* Hist. Eccl. III, 27. — *Iren.* V, 1. n. 3. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 1.

(6) *Iren.* I, 25. — *Eus.* Hist. Eccl. IV, 7.

(7) *Hippolyt.* adv. Noet. c. III. — *Epiph.* Hæret. LIV. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 7. — *Aug.* Hæret. XXXIII.

et ses adhérents, qui rejetaient, en conséquence, les écrits de saint Jean l'Évangéliste (*Epiph.* Hæres. LIV), altéraient les manuscrits de la Bible, pour donner à leur doctrine l'appui de l'antiquité (*Eus.* Hist. Eccl. V, 28), détournaient le sens de l'Écriture par des interprétations forcées, et tentaient de ramener les dogmes de la foi à des conceptions rationnelles (*Eus. ibid.*). Théodote eut pour disciple *Artémon*, à qui (*Epiph.* Hær. LV. *Theod.* Hist. Eccl. II, 4) il semble avoir légué dans toute leur plénitude son esprit et sa manière insidieuse; Artémon, en effet, ne fut pas moins habile que son maître dans l'art déplorable d'altérer les Écritures (*Eus.* Hist. Eccl. V, 28), et ne fit pas moins d'efforts soit pour donner à son erreur l'apparence d'une doctrine d'origine apostolique, soit pour construire la théologie sur une base purement rationnelle (*Eus. ibid.*). On rapporte aussi de *Bérylle* de Bostra qu'il niait la préexistence, la personnalité et la divinité du Fils (1), et qu'il fut ramené à l'orthodoxie par Origène. Les idées d'Artémon furent renouvelées par *Paul* de Samosate (2), qui nia la personnalité du Verbe (*Epiph.* Hæres. LXV) et la divinité du Christ (3), et qui tenta de rétablir le judaïsme, et de substituer les psaumes aux hymnes de l'Église.

(1) *Eus.* Hist. Eccl. VI, 33. — *Hier.* Cat. c. LX. — *Soc.* Hist. Eccl. III, 7.

(2) *Eus.* Hist. Eccl. V, 28. — *Alex.* (Alex.) ap. *Theod.* Hist. Eccl. I, 4. — *Ath.* Epl. ad Epp. Ægypt. — *Epiph.* Hær. LXV. — *Aug.* Hær. XLIV. — *Theod.* Hist. Eccl. II, 8.

(3) *Eus.* Hist. Eccl. VII, 27 sq. — *Ath.* c. Apoll. II, 3. — *Ephip.* Hær. LXV, 3. — *Philast.* Hær. LXIV.

10. D'après *Arius*, la seconde personne, le Fils ou le Logos, a été créé dans le sens propre du mot, c'est-à-dire tiré du néant (1); en effet, il n'a pu venir ni de Dieu, qui est indivisible, ni d'aucune autre substance (2), toutes les substances ayant été faites par lui (3). Comme créature, il est sujet au changement, capable de vice et de vertu (4); mais Dieu a prévu sa fidélité au bien, et c'est pour cela qu'il l'a choisi pour son organe dans la création et dans la rédemption (5).

Les Ariens confondaient le Christ avec le Logos, et appliquaient au Verbe éternel tout ce qui est dit du Christ dans son humanité; ils pressaient le sens du mot ἔκτισε, employé au livre des Proverbes (VIII, 22), donnaient une fausse interprétation à l'expression ἐποίησεν de l'épître aux Hébreux (III, 2), et alléguaient, pour justifier leur doctrine du reproche de nouveauté, la lettre écrite par saint Denys d'Alexandrie à Euphranor et à Ammonius, dans le but d'établir et de démontrer (6) contre Sabellius la personnalité distincte du Père et du Fils; c'était, du reste, dans l'usage habile de la dialectique qu'ils cherchaient surtout le triomphe de leur cause (7). Ils

(1) Ἐξ οὐκ ὄντων. *Ari.* Epl. ad Eus. Nicom. — *Soc.* I, 5. 6. — *Soz.* I, 15. — *Theod.* Hist. Eccl. I, 4. — *Epiph.* Hæres. LXIX. n. 12.

(2) Οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινος. *Ari.* Epl. ad Eus. Nicom.

(3) *Hil.* Trin. IV, 11.

(4) *Theod.* Hist. Eccl. I, 4. — *Soz.* I, 15.

(5) *Theod.* Hist. Eccl. I, 4. — *Soz.* I, 15.

(6) *Athan.* de Sent. Dion. Alex.

(7) *Greg. Naz.* Or. XXVII. — *Lucif.* (Calar.) Tu ac tui ad-

demandaient si le Fils était engendré ou non engendré (ἀγέννητος ou γεννητός); si Dieu, en le produisant, lui avait ou non donné l'être; et ils proposaient aux femmes du peuple des questions insidieuses, leur demandant si elles avaient un fils avant d'avoir enfanté (1).

L'Église maintint contre eux la réalité de la divinité du Fils, et employa pour l'exprimer et pour couper court à toutes leurs tergiversations la formule ὁμοούσιος, contre laquelle les Ariens dirigèrent dès lors toute la violence de leurs attaques. Ils reprochèrent à cette expression de ne se trouver ni dans l'Écriture ni dans la tradition (d'être ἄγραφον et ἀπαράδοτον) (2); on répondit que les termes ἀγέννητος et ἀνόμοιος employés par eux étaient également des expressions nouvelles, empruntées au langage profane (3); que, d'ailleurs, un terme qui ne se trouvait pas dans la Bible, pouvait être très-convenable et très-exact (4); et qu'il suffisait que l'idée fût certainement

jutores litterarum, et hinc aliam plenam auxistis artem; nos sumus tantum sacras scientes literas. Noster sermo est communis, contra vester politus, ornatus, qui etiam dici mereatur disertus, et tamen suadere dulcis per artem quæsitus sermo vester nulli potest christianorum, nisi ei, qui non sit, sed tantum dicatur, ut tu. Moriend. esse pro Dei Filio. n. XVIII. (Ap. *Migne,* Patrolog. T. XIII. col. 1028.)

(1) *Athan.* cont. Ar. Or. I. n. 22.

(2) *Marc. Vict.* c. Ar. II, 9. — *Phæbad.* Orthod. fid. c. III. — *Aug.* Epl. CCXXXVIII. — *Sever. Gab.* Hom. II. Venet. 1827. ed. *Aucher.*

(3) *Athan.* Decret. Syn. Nic. n. 28.

(4) *Cyr.* Trin. Dial. T. V. p. 391. ed. *Aubert.*

contenue dans l'Écriture et dans la tradition (1).

Du reste, ce mot avait été employé non-seulement par les Marcionites, par les Valentiniens, et en général par les partisans de la théorie de l'émanation, pour exprimer une division de la substance divine en plusieurs portions, comme aussi par les Sabelliens, pour désigner l'identité du Fils et de l'Esprit avec le Père; mais on s'en était déjà servi pour exprimer l'unité de nature dans la Trinité. Ainsi, sans parler de Tertullien, qui emploie la forme latine *unius substantiæ* (2), le mot ὁμοούσιος avait été employé par saint Grégoire Thaumaturge (de Fide, c. 11), par Théognoste (3), par saint Denys d'Alexandrie (Epl. ad Dionys. rom.), et d'autres anciens Pères, d'après le témoignage de saint Athanase (Epl. ad Epp. Africanos) et d'Eusèbe (4), et même d'après l'aveu de Philostorge (1. 7). Saint Hilaire remarque que les Pères antérieurs au concile de Nicée n'avaient pas employé volontiers cette expression, parce qu'on pouvait l'interpréter faussement, en ce sens que le Père et le Fils sont une seule et même personne; parce qu'elle semble présenter l'essence divine comme un

(1) *Phœbad.* Quod si ita credendum est, cur non ita profitendum? c. III. v.

(2) Pater, Filius, Spiritus Sanctus unius substantiæ. adv. Prax. 11.

(3) *Ath.* Epl. ad African.

(4) Ὧ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἑρμηνευθέντι τὸν τρόπον, καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκατατίθεσθαι· ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν λογίους τινὰς καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφέας ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγχρησαμένους ὀνόματι *Eus.* Epist. de fide Nicææ exposita, ap. *Theod.* Hist. Eccl. 1, 12 (al. 11). — *Socr.* 1, 8.

tout qui se partage et se complète en deux termes, le Père et le Fils, et la divinité, comme une matière dont les personnes seraient la forme, ou bien comme quelque chose d'antérieur en quoi les personnes se produiraient postérieurement ; parce qu'enfin l'expression elle-même semble impliquer que le Fils n'existe que par une division de la substance du Père (Trin. IV, 4).

Cependant il y eut bientôt parmi les Ariens la plus grande divergence d'opinion, quand il fallut déterminer la nature du Fils, et ses rapports avec le Père (1). D'après *Eunomius*, le Fils est tout à fait semblable au Père (2); d'après *Acacius*, il est égal au Père en ce qui regarde la volonté (*Socr.* II, 40); d'après *Aëtius*, surnommé l'athée (3), le Fils n'est en rien semblable au Père (4); *Basile* d'Ancyre (5), au contraire, et les *Semi-Ariens* admettent une ressemblance parfaite du Fils avec le Père. *Photin* con-

(1) *Mar. Vict.* Isti Ariani, isti Lucianistæ, isti Eusebiani, isti Illyriciani, sed abjicientes aliqua, auferentes aliqua et mutantes, omnes diversæ opinionis hæretici. Cont. Ar. I, 43.

(2) Il déclare le Fils : Ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον κατ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα καὶ τὴν ἰδιάζουσαν ἐννοίαν... ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγίδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως· σφραγίδα τῶν τοῦ Πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλημάτων. *Eunom.* Conf. fid. in *Basn.* Thes. Monum. T. I. p. 179.

(3) *Athan.* Syn. n. VI. — *Soc.* II, 35.

(4) *Bas.* Eun. I, I. — *Soc.* II, 35. — *Soz.* III, 15. — Son axiome était : Τὰ ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν, ἀνομοίως προφέρεσθαι· καὶ ἀνάπαλιν· τὰ ἀνομοίως προφερόμενα, ἀνόμοια εἶναι κατὰ τὴν φύσιν. *Bas.* Sp. S. c. II.

(5) *Soc.* II, 30. — *Soz.* II, 33. — *Theod.* Hist. Eccl. II, 25. — *Epiph.* Hær. LXXIII. n. I. — *Hil.* de Syn.

çoit le Logos dans le sens du modalisme, comme étant l'intelligence de Dieu; et c'est parce qu'il est le principe de toutes les actions de Dieu, qu'on l'appelle Dieu; il ne saurait être question, d'ailleurs, d'un Fils de Dieu proprement dit (1). Quant à Jésus-Christ, c'est un pur homme, dont l'existence ne remonte pas au delà du temps où il est né de Marie (2). Comme il a fait des miracles par le secours de la puissance divine, on dit que le Verbe de Dieu est venu habiter en lui (3). C'est à cause de ses prérogatives extraordinaires que Dieu l'a adopté pour son Fils (4). Les erreurs de Photin furent renouvelées par *Bonose* de Sardique (Conc. Arelat. 443).

11. Au moyen âge, nous voyons une partie des Cathares, les *Albanais,* comme on les appelait, renouveler l'Arianisme, et prétendre que le Christ est une pure créature (5).

La même erreur est adoptée plus tard par Jean Valdez, Bernardin Ochin, Matthieu Gribaldus (6), Valentin Gentilis (7). Un grand nombre d'Anabap-

(1) *C. Sirm.* 351. — *Hilar.* Trin. VII. n. 3. 7. Opp. hist. fragm. II. — *Soz.* IV, 16.

(2) *C. Sirm.* — *Hil.* Opp. hist. fragm. II. — *Soc.* II, 18. — *Nestor.* Serm. XII. — *Hier.* in Gal. I. Eph. IV, 9.

(3) *Epiph.* Hær. LXI. — *Mar. Merc.* Diss. de XII. Anathem. Nestor.

(4) *Hilar.* cit. *Vigil.* (Taps.) Dial. — *Cassian.* de Incarn. I, 2.

(5) *Moneta* adv. Cathar. et Wald. l. III. c. III. p. I. § I. — Cfr. *Ricchini* h. l. et Diss. I. c. IV. n. 3.

(6) Voy. sur Matth. Gribaldus *Sand.* Bibl. Antitrinit. — *Bock.* Hist. Antitrinit.

(7) *Justus Menius* Doctrine des Anabaptistes, dans les œu-

tistes (1) rejettent aussi la divinité du Christ, et les Sociniens en viennent à nier non-seulement sa divinité (2), mais encore sa préexistence (3). Mais ils admettent que, ses grandes actions lui ayant mérité un culte divin, il convient de l'adorer (4); Franz Davidis cependant et la plupart des Sociniens de Transylvanie, plus conséquents avec leurs principes, rejettent tout à la fois la divinité de Jésus-Christ et toute convenance de l'adorer. Beaucoup de théologiens protestants se sont déclarés pour l'unitarisme des Sociniens, dans l'église anglicane particulièrement; on peut citer entre autres le célèbre Milton (Doctr. christ.).

La divinité de Jésus-Christ a été défendue contre les Sociniens, dans les églises protestantes, en Angleterre par les Épiscopaux, et en Allemagne par Spener et les Piétistes; beaucoup de ces derniers, cependant, ont fini par fixer leur sentiment religieux plutôt sur l'extérieur du Christ, sur son humanité, que sur sa divinité.

12. La doctrine relative à la troisième personne de la sainte Trinité, que nous appelons le Saint-Esprit (1), commence à se développer et à se formu-

vres de Luther. éd. de Wittenberg. P. II. p. 342. — *Zwingli* Elench. adv. Catabapt. et dans Catabaptistarum strophas. Opp. III, 360.

(1) *Bock*. Histor. Antitrinit. T. I. P. I. p. 369. — *Sand.* Bibl. Antitrin. p. 26.

(2) *F. Socin.* Disput. de Christi nat. in B. FF. Pol. T. I. P. I. p. 781. Catech. Racov. qu. 53. 71. 73.

(3) *Faust. Socin.* de Christ. Nat. ibid. p. 781 sq. De unig. fil. exist. Disput. adv. Erasm. Joan. ibid. T. II. P. I. p. 489.

(4) *Faust. Socin.* de Justif. Catechism. Racov. qu. 236 sq.

(5) Les Anciens donnent quelquefois le nom de Saint-Esprit

ler en même temps que la doctrine qui se rapporte au Fils; et c'est peu de temps après qu'elle s'achève et se complète, en ce qui concerne la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Le concile de Nicée se propose principalement d'établir la divinité du Fils contre l'hérésie arienne (1); bientôt après, les doctrines unitaires ou plutôt les tendances du Subordinatianisme en étant venues, par leur développement logique, à attaquer directement le Saint-Esprit, qu'elles n'avaient d'abord combattu qu'indirectement dans la personne du Fils, la doctrine de la divinité du Saint-Esprit reçoit elle-même son expression et sa formule dogmatiques. C'est beaucoup plus tard, relativement, que l'Église détermine par une décision dogmatique le rapport du Saint-Esprit avec le Fils.

13. Les noms donnés au Saint-Esprit sont principalement ceux d'esprit prophétique (2), d'esprit directeur (προηγούμενον, ἡγεμονικὸν) (3), d'esprit de

soit à la nature divine en général, soit à chacune des personnes divines, et plus spécialement au principe divin considéré dans le Christ, que saint Paul appelle la *vertu* et la *sagesse* de Dieu. Cfr. *Herm.* Sim. v. c. II. v. Sim. IX. c. I. — *Clem.* II Cor. n. 8. — *Lact.* Inst. div. IV, 13. — *Justin.* Apol. I. n. 33. — *Tat.* VII. — *Iren.* V, I. 2. — *Tert.* Apol. XXI. Prax. XXVI. Præscr. XIV. Orat. c. I. — *Epiph.* Hær. III. — *Lact.* Inst. div. IV, 6. — Cfr. *Perrone* de Trinit. n. 303 et sq.

(1) Ὁ δὲ περὶ τοῦ Πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται, οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιωθεὶς, διὰ τὸ μηδέπω τότε τοῦτο κεκίνησθαι τὸ ζήτημα. *Bas.* Epl. CXXV. n. 3. Cfr. Epl. CXL. n. 2. CLIX. n. 2. — *Amphiloch.* Epl. Synod. — *Greg. Naz.* Epist. II. ad Cledon.

(2) *Justin.* Apol. I. n. 6. 13. — Cfr. *Athen.* leg. X.

(3) *Iren.* III, 17. n. 2. — *Bas.* Sp. S. c. XXIX. n. 48.

grâce (*Clem.* I Cor. n. 46), de Paraclet (1); d'ambassadeur (2), de don (3), de doigt de Dieu (4); d'image du Père (5); d'image, et de sceau du Fils (6); de sagesse (7), etc.

On trouve généralement dans les anciens Pères beaucoup de divergences relativement à l'idée qu'ils se font du Saint-Esprit (8); et même l'aveu explicite qu'il est difficile de le définir convenablement (9). Il est à remarquer d'ailleurs qu'il se rencontre çà et là dans les noms et les titres que l'on donne au Saint-Esprit certains traits qui semblent favorables aux théo-

(1) *Macar.* Ἄκουε δὲ Παρακλητὸν καὶ τὸ παρακαλεῖν καὶ χαριτοῖειν. Hom. XXI. n. 1.

(2) Πρεσβεύων *Tat.* Græc. n. XV.

(3) *Justin.* Coh. XXXII. — *Iren.* III, 17. n. 3. — *Hippolyt.* cont. Hær. Noet. n. XIV. — *Basil.* Epl. CV. — *Cyr.* in Joan. XIV, 14. Auct. de Baptism. in *Cyp.* Opp. p. 633. (ed. *Baluz.*) *Hilar. passim.* — *Aug.* Vera Rel. V. n. 8. Trin. V, 9. n. 10; 11. n. 12. XV, n. 33-35; (d'après *Joan.* IV, 18. VII, 38).

(4) *Aug.* Faust. XXXII, 12.

(5) Figuratio Patris. *Iren.* IV, 7.

(6) *Iren.* IV, 4. 7. — *Athan.* ad Serap. I. — *Basil.* adv. Eun. l. V.

(7) *Theophil.* Autolyc. II, 15. — *Iren. passim.*

(8) *Greg. Naz.* Τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνεργείαν τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ Θεὸν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασιν, ὡς οὐδὲν ἕτερον σαφῶς δηλωσάσης. Or. XXXI, 5. T. I. p. 559. Saint Grégoire, dans ce passage, oppose aux sages du paganisme, dont il vient d'énumérer les opinions diverses sur l'âme du monde, non pas les théologiens orthodoxes, mais des penseurs imbus, pour la plupart, d'erreurs sur la Trinité, bien qu'ils fissent d'ailleurs profession de Christianisme.

(9) *Hil.* de Spiritu Sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est. Trin. II, 55.

ries modalistes, dont on pouvait abuser, et dont on a en effet abusé en ce sens ; et aussi que la divinité du Saint-Esprit n'y paraît pas bien clairement exprimée.

14. L'existence réelle du Saint-Esprit est impliquée dans la croyance à la Trinité en général. On peut citer comme parfaitement claires à cet égard les expressions de saint Clément pape (1), de saint Ignace (2), de saint Justin (3), d'Athénagore, qui dans sa manière d'établir la distinction des trois personnes, pourrait presque être accusé de trithéisme (leg. n. x. xii. xxiv), de Tertullien (4), de Clément d'Alexandrie (Pæd. i, 6. iii. 12), d'Origène (5), dans lequel la distinction du Saint-Esprit d'avec le Fils et le Père va quelquefois jusqu'à prendre une forte teinte de Subordinatianisme. Mais tous les Pères, dans les temps anciens comme dans les temps postérieurs, attribuent au Saint-Esprit des propriétés et des opérations spéciales, ce qui ne peut convenir qu'à une substance et à une personne réelles, d'après l'ancien axiome : *actiones sunt suppositorum ;* et il ne se trouve de dissidence à cet égard dans aucun des écrivains ec-

(1) Ζῇ, φησὶν, ὁ Θεὸς, καὶ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Ap. *Bas.* Sp. S. c. xxix. n. 72.

(2) Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ Πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χρστῷ καὶ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι. Magn. n. xiii.

(3) Πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. Apol. i. n. 13.

(4) L'Esprit et le Fils ont le second et le troisième rang : Secundum et tertium sortiti locum. Prax. iii. Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. Ibid. iv.

(5) Alii legentes : mittam vobis advocatum Spiritum veri-

clésiastiques, à l'exception peut-être du seul Lactance, à qui saint Jérôme reproche d'avoir gravement erré sur ce point (1); et dont il dit ailleurs d'une manière générale qu'il est plus fort dans la critique des doctrines étrangères (2), que dans l'exposition des dogmes de l'Église.

Le caractère propre qui distingue le Père du Saint-Esprit, c'est l'*agennésie* (3); celui qui distingue le Fils relativement à l'Esprit, c'est d'être engendré (4), et en même temps d'être le principe par lequel l'Esprit se manifeste (5) et procède du Père.

15. Les Pères enseignent la *divinité* du Saint-Es-

tatis, nolunt intelligere tertiam personam a Patre et Filio. In Luc. Hom. xxv. Honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum Spiritum tradiderunt. Princ. Prol. n. 4.

(1) Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus Sancti omnino negat substantiam, et errore judaico dicit eum vel ad Patrem referri, vel ad Filium, et sanctificationem utriusque personæ sub ejus nomine demonstrari. Epl. xli, n. 7, ad Pammach. et Occan. de err. Orig. Multi, per imperitiam Scripturarum (quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum Epistolarum libro facit), asserunt Spiritum Sanctum sæpe Patrem, sæpe Filium nominari; et quum perspicue in Trinitate credamus, tertiam personam auferentes, non substantiam ejus esse volunt, sed nomen. l. ii. in Gal. iv, 6.

(2) Utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit. Epl. xii. ad Paulin.

(3) *Greg. Naz.* Or. xxxii. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. i. T. i. p. 343. ed. *Mor.*

(4) *Greg. Nyss.* Ἀφίσταται πάλιν (l'Esprit se distingue du Fils) ἐν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι, καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι. Adv. Eun. l. i. T. ii. p. 343. ed. *Mor.*

(5) *Greg. Thaum.* Symbol. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. i.

prit, puisqu'ils le nomment divin(1), et qu'ils lui attribuent des opérations divines, l'appelant par exemple l'esprit qui vivifie les créatures (2), qui donne la grâce (3), qui sanctifie (4), qui opère la connaissance (5) de Dieu, qui forme la prière dans les âmes (6), qui inspire les prophètes (7), etc. Ils lui donnent aussi des attributs divins, comme la connaissance de l'avenir (*Barnab.* Epist. cathol. n. 6), celle des mystères les plus cachés (*Tatian.* Orat. contra Græc. XIII), et, en un seul mot, la toute-science (8), la toute-puissance (9), la sainteté (10) et

(1) Θεῖον Πνεῦμα. *Justin.* Apol. I. n. 32. — *Tatian.* Græc. XIII.

(2) *Athen.* Leg. VI. — *Tat.* Gr. VII. — *Hippolyt.* adv. Noet. c. IX. — *Athan.* ad Serap. Epl. I. n. 19. — *Epiph.* Hær. LXXIV. n. 5. — *Bas.* de Fid. Hom. XV. n. 3. Epl. CV.

(3) *Clem.* I Cor. n. 46. — *Bas.* de Fide Hom. XV. n. 3. — *Hier.* in Eph. III, 15.

(4) *Iren.* III, 17. n. 3. — *Eus.* Οὐδὲν γὰρ ἁγίαζεται μὴ τῇ παρουσίᾳ τοῦ Πνεύματος. In Ps. XXXII, 6. — *Athan.* c. Ar. Or. II. n. 18. — *Bas.* Sp. S. XVIII, 46. Epl. VIII. n. 2. Epl. XV. — *Greg. Naz.* Or. XLI. — *Hier.* Unus quippe largitor et sanctificator est omnium. In Eph. IV, 3.

(5) *Tat.* c. Græc. c. XIII. — *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 47. — *Greg. Naz.* Or. XLI.

(6) *Bas.* Spir. S. c. XI. n. 27.

(7) *Clem.* I Cor. n. XLV. — *Justin.* Apol. I. n. 31. 32. 63. — *Athen.* leg. X. — *Hippolyt.* adv. Noet. c. IX.

(8) *Marc. Diadoch.* Τὸ Πνεῦμα πάνσοφον· ἐπειδὴ σοφώτατον Πνεῦμα. Serm. c. Ar. n. 9. ap. *Galland.* t. V. p. 249.

(9) *Athan.* de Incarn. c. Ar. c. IX. — *Cyr.* Cat. XVI, 24.

(10) *Orig.* in Num. Hom. XI. n. 8. — *Bas.* de fid. Hom. XV. n. 3. Hom. XIX. n. 48. Epl. LII. n. 4. CLIX. n. 2. — *Greg. Naz.* Ἀληθῶς ἅγιον τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον· οὐ γὰρ καὶ ἄλλο τοιοῦτον,

la bonté (1) absolues, l'éternité (2), l'immutabilité (3), l'immensité (4), l'unité essentielle (5), etc.; ils exigent qu'on croie en lui comme au Père et au Fils (6), qu'on l'adore (7) comme le Père et le Fils.

Athénagore le nomme expressément Dieu (8);

οὐδὲ οὕτως, οὐδὲ ἐκ προσθήκης ὁ ἁγιασμὸς, ἀλλ' αὐτοαγιότης, οὐδὲ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδὲ ἀρξάμενον χρονικῶς, ἢ παυσόμενον. Or. xxv, 16. T. 1. p. 467.

(1) *Greg. Naz.* Αὐτοαγαθὸν, καὶ πηγὴ ἀγαθότητος. Or. xli, 9. T. 1. p. 738. — *Bas.* Ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα, ἐκ Πατρὸς, διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει. Οὕτω καὶ αἱ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται, καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει. Spir. S. c. xviii. n. 47. xix. n. 48. Epl. cxxv. n. 3.

(2) *Orig.* Princ. 1, 3. n. 3. 4. In Gen. 1, 1. — *Novat.* de Trinit. xxix. — *Eugen.* (Diac.) legat. ad Athan. n. 3. — *Epiph.* Ancor. n. vii. viii.

(3) *Athan.* ad Serap. Epl. 1. n. 26. — *Greg. Naz.* Or. xxv.

(4) *Athen.* Leg. vi. — *Clem.* Pæd. 1, 6. — *Orig.* (ap. *Ath.* ad Serap. iv. n. 10.) — *Ath.* ad Serap. Epl. 1. n. 26. iii. n. 4. — *Hilar.* Trinit. ii, 32. — *Bas.* fid. Hom. xv. n. 3. Sp. S. xxvi. n. 61. — *Hier.* in Eph. iv, 7.

(5) *Clem.* Pæd. 1, 6. iii, 12. — *Athan.* ad Serap. Epl. iii. n. 3. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. 1. T. 1. p. 350. ed. *Mor.* — *Bas.* de fid. Hom. xv. n. 3.

(6) *Germin.* Et in Spiritum Sanctum, id est Paraclitum, qui nobis a Deo Patre per Filium datus est. Epl. ad Arian. (ap. *Hil.* Op. hist. fragm. xiii.

(7) *Greg. Naz.* Δι' οὗ Πατὴρ γιγώσκεται, καὶ Υἱὸς δοξάζεται, καὶ παρ' ὧν μόνον γινώσκεται, μία σύνταξις, λατρεία μία, προσκύνησις. Or. xli. 9. Εἰ μὲν γὰρ οὐ προσκυνητὸν τὸ Πνεῦμα, πῶς ἐμὲ θεοῖ διὰ τοῦ βαπτίσματος; εἰ δὲ προσκυνητόν, πῶς οὐ σεπτόν; εἰ δὲ σεπτὸν, πῶς οὐ Θεός; ἓν συνήρτηται τοῦ ἑνὸς, ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος. Or. xxxi, 28. T. 1. p. 374.

(8) Θεὸς Leg. n. x. xxiv. Θεοῦ ἀποῤῥοῖα Leg. x. xxiv. — Cfr.

ce que fait aussi *Tertullien* (1); *Clément* d'Alexandrie lui attribue d'être présent partout (Pædag. I, 6); *Origène* remarque que c'est par lui et en lui que la Trinité trouve sa perfection (2), qu'il est dans tous les temps avec le Père et avec le Fils, et qu'il est semblable à eux (3); il demande qu'on croie en lui (Joan. I. 38, n. 9), et qu'on l'adore (In Jerem. Hom. VIII, n. 1). Mais on rencontre aussi dans ses écrits des passages empreints de Subordinatianisme (4), et on peut dire généralement qu'il est peu d'accord avec lui-même dans l'expression de sa doctrine du Saint-Esprit, comme saint Basile en fait déjà la remarque (de Sp. S. 29, n. 73). Saint *Méthode* attribue au Saint-Esprit une même essence (οὐσία) avec le Père et avec le Fils, et il exige pour les trois personnes une seule et même adoration (in Ram. Palmar. n. v). Saint *Hippolyte* reconnaît dans les trois personnes une seule divinité (adv. Noet. VIII); il affirme, d'ailleurs, qu'on adore le Saint-Esprit (5). Saint *Cyprien* professe également la consubstantialité de l'Esprit Saint avec le Père et avec le Fils (6). *Lucifer* de Ca-

Tatian. Θεοῦ μοῖρα Græc. VII. (Cfr. *Tert.* Prax. IX, où il appelle le Fils derivatio totius et portio.)

(1) Ideo Spiritus Dei Deus, et Sermo Dei Deus, quia ex Deo. Prax. XXVI Cfr. c. III. IV. XIII. XXI.

(2) Quia per ipsum et in ipso adimpletur perfectio Trinitatis. In Jos. Hom. III. n. 2.

(3) Ipse semper cum Patre et Filio est, et semper est, et erat, et erit, sicut Pater et Filius. In Rom. l. VI. n. 7.

(4) Par ex. Princ. I, 3. n. 5. Joan. T. XIII. n. 25.

(5) Πνεύματι Ἁγίῳ προσκυνοῦμεν. Adv. Hæret. Noet. c. XII.

(6) Si templum Dei factus (qui ab Hæreticis baptizatus est)

gliari dit que les catholiques reconnaissent que « dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit se trouve la Trinité parfaite, et qu'ils ont une seule et même divinité (1). »

La consubstantialité du Saint-Esprit est défendue, d'ailleurs, dans des traités spéciaux, par saint Athanase (ad Serap. epll), Didyme (Sp. S.), saint Basile (Sp. S.) (2), saint Grégoire de Nysse (de Trin. et Sp. S.), saint Amphiloque (3), saint Grégoire de Nazianze (or. XXXI), saint Ambroise (Sp. S. d'après

quæro, cujus Dei? Si Patris... si Christi... si Spiritus Sancti, cum tres unum sunt. Ad Jubaj. Epl. LXXIII.

(1) Tract. moriend. esse pro Dei Filio. n. XXVIII. — Cfr. de non convers. cum Hæret. n. X.

(2) Saint Basile ne demandait aux Macédoniens, pour les recevoir dans la communion de l'Église, que de confesser que le Saint-Esprit n'est point une créature (Epist. CXIII. CXIV). Pour condescendre à leur faiblesse, il évitait même, dans ses discours, de nommer le Saint-Esprit Dieu, d'une manière absolue; ce dont plusieurs, au témoignage de saint Grégoire de Nazianze (Epist. XXVI. Orat. funeb. in *Bas.*) et de saint Athanase (Epist. ad Pallad.), mais bien à tort, selon ce dernier Père, prirent occasion de se scandaliser. Au reste, il ne négligeait rien pour insinuer indirectement la consubstantialité de l'Esprit Saint avec le Père et avec le Fils; et, si l'on considère l'intention tout entière de son livre sur le Saint-Esprit, et les développements qui s'y trouvent, sa foi à cet égard ne saurait être douteuse. Il est impossible, d'ailleurs, de s'exprimer sur ce point en termes plus forts et plus précis, qu'il ne le fait dans sa lettre CV : Συνημμένον Πατρὶ καὶ Υἱῷ κατὰ πάντα ἐν δόξᾳ, καὶ ἀϊδιότητι, ἐν δυνάμει καὶ βασιλείᾳ, ἐν δεσπότητι καὶ θεότητι.

(3) Epl. Syn. cont. Pneumat. in *Cot.* Mon. II, 99 sq. Lib. de Spir. S. (*Hier.* Cat. 133.) Ce livre n'a pas été conservé.

saint Basile et Didyme), Diodore de Tarse (1), Paschasius (Diac. rom. de Sp. S. contre Maced.). La consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et avec le Fils est reconnue par les évêques catholiques réunis à Alexandrie, en 362, avec saint Athanase et saint Eusèbe de Verceil (2). Le pape saint Damase dit anathème à ceux qui ne reconnaissent pas dans le Saint-Esprit la même essence que dans le Père et le Fils (3). Enfin, cette doctrine est établie dans le concile général de Constantinople, tenu en 381, par l'adoption de la formule κύριον καὶ ζωοποιοῦν, *dominum et vivificantem* (d'après saint *Paul*, II Cor. III, 17. Rom. VIII, II, et saint *Jean*, VI, 63), qui complète en ce point le symbole de Nicée, selon les nécessités du temps (4).

16. Pour *établir* la divinité du Saint-Esprit, on invoquait la forme du baptême (5), et l'idée même

(1) Ἐμπεριείχετο δὲ τῇ δέλτῳ καὶ Διοδώρου Ταρσοῦ περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· διάφορα ἐπιχειρήματα. *Phot.* Cod. CII.

(2) Συνῆλθόν τε ἐκ διαφόρων πολέων ἐπίσκοποι, καὶ περὶ πλείστων καὶ ἀναγκαιοτάτων λόγους ἐγύμνασαν· ἔνθα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον θεολογήσαντες, τῇ ὁμοουσίῳ Τριάδι συνανελαμβάνοντο. *Soc.* Hist. Eccl. III, 7.

(3) Ἀναθεματίζομεν τοὺς μὴ μετὰ πάσης ἐλευθερίας κηρύττοντας σὺν τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ, τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τε καὶ ἐξουσίας ὑπάρχειν τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Conf. fid. (ap. *Theod.* Hist. Eccl. v, 11. al. 10.). Εἴ τις μὴ εἴπῃ, πάντα δύνασθαι τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, καὶ πάντα εἰδέναι, καὶ πανταχοῦ παρεῖναι, ὡς καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα, ἀνάθεμα ἔστω. Ibid.

(4) *Gerh. Joan. Voss.* de trib. Symb. Diss. III. § 9. — *Nat. Alex.* Sæc. IV. Diss. XXXVII. Art. II.

(5) *Athan.* ad Serap. Epl. I. n. 11. 30. II. n. 6. 7. IV. n. 12. — *Bas.* Sp. S. X. n. 24. XI. n. 27. — *Greg. Nyss.* de Sp. S. — *Hier.* in Eph. IV, 5.

de la Trinité, laquelle ne pouvant être complète qu'avec le Saint-Esprit (1), se trouve détruite si le Saint-Esprit n'est point consubstantiel au Père et au Fils (2). Saint Athanase remarque, d'ailleurs, que nulle part le Saint-Esprit n'est appelé ange (Serap. I, n. 11); il ajoute que si c'est comme créature spirituelle qu'il appartient à la Trinité, tous les anges devraient également être regardés comme lui appartenant (*ibid.* n. 29). Ce Père et saint Grégoire de Nazianze font observer aussi que si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, il ne peut être le médiateur qui nous établit en communication avec Dieu (3), ni le principe de notre sanctification (4). Paschasius dit dans le même sens (Diac. rom.), que si le Saint-Esprit n'était pas notre principe, notre Seigneur et notre Dieu, il ne pourrait se communiquer à nous (5).

(1) *Theod.* Ἓν Πνεῦμα Ἅγιον ὁ παρακλητὸς, ὃς πληροῖ τῆς Τριάδος τὸν ἀριθμόν. Epl. CXLVI. T. IV. p. 1267. ed. *Schulze.* — *Hier.* Quidquid autem de Patre et Filio dicimus, hoc sciamus dictum esse de Spiritu Sancto. In Eph. III, 15.

(2) *Ath.* ad Serap. I. n. 29.

(3) *Ath.* Τίς ὑμᾶς συνάψει τῷ Θεῷ, μὴ ἔχοντας Πνεῦμα αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τῆς κτίσεως; ad Serap. Epl. I. n. 29.

(4) *Greg. Naz.* Εἰ τέτακται μετ' ἐμοῦ, πῶς ἐμὲ ποιεῖ Θεόν; ἢ πῶς συνάπτει θεότητι; Or. XXXI, 4. T. I. p. 558. ed. *Bened.* Εἰ μὴ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, θεωτήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον. Or. XXXIV, 12. T. I. p. 625. — Cfr. *Sever.* Gabal. Hom. III. p. 95. ed. Aucher.

(5) Authori tantum debetur hoc privilegium, ut conscientiam possit intrare secretam. Anima vero animæ, et angelus angelo conjungi potest, infundi non potest, quia hujusmodi naturarum genera tantum Spiritus Sancti, id est solius Dei capacia sunt. De Sp. S. II, I.

17. Mentionnons ici, pour mémoire, l'opinion singulière des Ébionites, qui font du Saint-Esprit un principe femelle, qu'ils regardent comme la mère du Christ (1). C'est à cette idée que se rattache celle des Elkesaïtes, qui regardaient également le Saint-Esprit comme un principe femelle à peu près semblable au Christ, et lui en donnaient la figure (2). Ce ne sont là, du reste, que des curiosités théologiques; mais le plus haut intérêt s'attache aux idées qui conçurent le Saint-Esprit dans le sens du modalisme et du subordinatianisme; elles sont également importantes en elles-mêmes et dans leur rapport avec la formation du dogme.

18. L'existence personnelle du Saint-Esprit est niée nécessairement par tous ceux qui réduisent les personnes de la Trinité à n'être que des modes de la substance divine. Elle l'a été, dans les premiers siècles, par *Simon* le magicien (3), qui se proclamait lui-même le Saint-Esprit et toute la Trinité (2),

(1) Voy. les passages de l'Évangile des Hébreux ap. *Orig.* Jerem. Hom. xv. Joan. T. II. n. 6. — Cfr. *Fabric.* Cod. Apocryph. N. T. I. 361. Les Kabbalistes regardent aussi le Saint-Esprit comme l'épouse de Dieu et la compagne du Messie. — Voy. *Kleuker* Apocryphes du Nouv.-Test. p. 139. C'est peut-être le genre féminin du mot רוּחַ (Spiritus) qui a donné lieu à cette bizarre imagination. Au reste, la σοφία dans Philon n'est nulle part représentée comme une femme.

(2) *Epiph.* Hær. XXIX. n. 4.

(3) *Tert.* anim. c. XXXIV. — *Epiph.* Hær. II. n. 2. — *Greg. Naz.* Or. XXXI.

(4) Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Ap. *Hier.* Comm. in Matth. XXIV. — Cfr. *Act.* VIII.

par *Praxéas*, *Noëtus* et *Sabellius*, etc. L'idée de *Paul* de Samosate sur le Saint-Esprit ne saurait être sûrement déterminée; mais il est évident que, d'après son système, il ne pouvait admettre ni la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père, ni l'existence propre et réelle du Saint-Esprit; et l'on sait par Leontius (de Sectis, art. III) qu'il n'entendait par le Saint-Esprit rien autre chose que la grâce de Dieu. Quant à *Pierius*, si sa doctrine sur le Fils est tout à fait orthodoxe, on n'en saurait dire autant de ses opinions sur le Saint-Esprit, puisque, selon le témoignage de Photius, il le subordonnait formellement au Père et au Fils (1). D'après *Photin*, le Saint-Esprit n'est point une personne, mais seulement la vertu de Dieu (2).

Les Ariens, conséquents avec leurs principes, regardaient le Saint-Esprit comme une simple créature (3); et *Eunomius* le disait inférieur au Fils (4). Et ce ne sont pas seulement les Ariens proprement

(1) Περὶ μέντοι τοῦ Πνεύματος ἐπισφαλῶς λίαν καὶ δυςσεβῶς δογματίζει· ὑποβεβηκέναι γὰρ αὐτὸ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἀποφάσκει δόξης. Cod. CXIX.

(2) *Epiph.* Hæres. LXXI. — *Vinc. Lir.* Comm. c. XVII.

(3) *Epiph.* Hær. LXIX. LXXVI. — *Athan.* ad Serap. passim. *Hier.* Epl. ad Pammach. XXXVIII.

(4) Καὶ μετὰ τοῦτον πιστεύομεν εἰς τὸν Παράκλητον τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸν καθηγητὴν τῆς εὐσεβείας· γενόμενον ὑπὸ τοῦ Μονογενοῦς καὶ αὐτοῦ κάθαπαξ ὑποτεταγμένον· οὔτε κατὰ τὸν Πατέρα, οὔτε τῷ Πατρὶ συναριθμούμενον· εἷς γάρ ἐστι καὶ μόνος Πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων Θεός· οὔτε τῷ Υἱῷ συνεξισούμενον· μονογενὴς γὰρ ἐστὶν, οὐδένα ἔχων ἀδελφὸν ὁμογενῆ. *Eun.* Conf. fid. in *Basn.* Thes. Mon. I, 180. — Cfr. son Apol. n. 25. — *Bas.* adv. Eun. l. II. — *Theod.* Hæret. Fab. IV, 3.

dits, mais encore les Semi-Ariens, qui nient la divinité du Saint-Esprit, témoin *Basile* d'Ancyre (1). Mais *Macedonius* (2) doit être considéré comme le chef principal de cette tendance qui va toujours se prononçant plus explicitement contre le Saint-Esprit (3); et c'est de lui que tout le parti prit son nom dans la suite (4). Du reste, comme les Ariens s'étaient divisés d'opinion sur le Fils, ces ennemis du Saint-Esprit n'avaient non plus aucune unité de doctrine. Les uns mettaient la divinité du Saint-Esprit simplement en doute; d'autres la niaient positivement (*Socr.* II, 45); quelques-uns disaient, sans autre discussion, que le Saint-Esprit est une simple créature (5); les autres lui refusaient une existence propre, et le considéraient comme la vertu de Dieu (*Greg. Naz.* or. XXXI et XLI).

Les adversaires du Saint-Esprit invoquaient à l'appui de leurs opinions ces paroles, « tout a été fait par lui » (Joan. I, 3); et celles du verset suivant « ce qui a été fait par lui avait la vie en soi » (*ibid.* 4) (*Theophyl.* in Joan. I, 3); puis les passages de la première épître aux Corinthiens (VII, 6) (Bas. Spir. S. c. II, III), et de la première à Timothée (V, 21), où, les anges étant

(1) *Epiph.* Hæret. LXXIII.

(2) *Soc.* Hist. Eccl. II, 45. — *Theod.* Hæret. Fab. IV, 5.

(3) Macedonius regardait le Saint-Esprit comme un simple ministre (ὑπηρέτης) de Dieu (*Soz.* IV, 27. — *Phot.* Epist. I); et comme une créature, au rapport de *Joan. Ozn.* lib. canon. cap. X. (ap. *Tschamtschean.* Hist. arm. Tom. III. p. 234.)

(4) *Soc.* Hist. Eccl. II, 45. — *Soz.* IV, 27.

(5) *C. Alex.* 362. — *Epiph.* Hær. LXXIV. — *Aug.* Hær. LII. — *Cassian.* Coll. I, 2. — *Philast.* Hær. LXVII.

nommés immédiatement après le Christ, le Saint-Esprit semble compris parmi eux; enfin, les paroles d'Amos (IV, 13) : « c'est moi qui crée l'Esprit. » Puis ils se permettaient, pour combattre ce point de la doctrine catholique qui enseigne que le Saint-Esprit procède du Fils, cette fade plaisanterie : que le Saint-Esprit est ainsi le petit-fils du Père (*Athan.* ad Serap. I, n. 13; IV, n. 2).

19. Relativement au rapport du Saint-Esprit avec les autres personnes de la Trinité, la doctrine positive des Pères et des écrivains ecclésiastiques, c'est qu'il procède du Père (1) non par voie de *génération* (2), mais par un mode qui nous est inconnu (3), et que l'antiquité chrétienne désigne simplement par le mot

(1) *Clem.* (Rom.) Ἄκακος δὲ ὁ Πατὴρ, Πνεῦμα ἔδωκεν ἄκακον, ἀνόργητον, ἀπίκραντον, τέλειον, ἀμίαντον, ἀπὸ σπλάγχνων ἰδίων προιέμενος, ἵνα ῥυθμήσῃ τοὺς αἰῶνας, καὶ τοῦ ἀοράτου δῷ τὴν ἐπίγνωσιν. Ἐστὶν οὖν τοῦτο Ἅγιον καὶ εὐθὲς, τὸ ἀπ' αὐτοῦ προελθὸν, καὶ δύναμις αὐτοῦ, καὶ θέλημα αὐτοῦ, εἰς πλήρωμα δόξης αὐτοῦ φανερωθέν. Fragm. in *Gall.* I. p. 44. — *Greg. Thaum.* Ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον (τὸ Πνεῦμα). Symb. ap. *Galland.* T. III. p. 385.

(2) *Greg. Naz.* Ἴδιον δὲ ὄνομα τοῦ μὲν ἀνάρχου, Πατήρ· τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος, Υἱός· τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος, ἢ προϊόντος, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Or. XXX, 19. Δέον ἕνα Θεὸν Πατέρα γινώσκειν, ἄναρχον, καὶ ἀγέννητον, καὶ Υἱὸν ἕνα γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πατρὸς, καὶ Πνεῦμα ἓν ἐκ Θεοῦ ὕπαρξιν ἔχον, παραχωροῦν Πατρὶ μὲν ἀγεννησίας, Υἱῷ δὲ γεννήσεως· τὰ δὲ ἄλλα συμφυὲς, καὶ σύνθρονον, καὶ ὁμόδοξον, καὶ ὁμότιμον. Or. XXXII, 6. T. I. p. 583. — *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 46.

(3) *Greg. Naz.* Or. XLII. — *Bas.* adv. Sabell. et Ar. Anom. n. 7. — *Epiph.* Hær. LXIX. n. 18. — *Cyr.* Trinit. c. IX. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 8.

« *processio* » (1). Quelques Pères assignent comme marque distinctive entre la *génération* et la *procession*, cette circonstance, que la première exige un principe seulement, et que la seconde en suppose deux (2).

20. Les Pères reconnaissent que le Saint-Esprit procède du Fils, puisqu'ils le nomment l'Esprit du Fils (3), l'image du Fils (4); et qu'ils le désignent comme dérivant du Fils (5), comme se reposant dans le Fils (6), comme porté par le Fils (7), comme en-

(1) Ἐκπόρευσις *Clem. Rom.* Fragm. (*Gall.* I, 44.) — *Eulog. Alex.* Fragm. (*Mai.* VII, 19.). — Πρόοδος *Greg. Naz.* Or. XX. XLII. — Προελθεῖν *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 46. Epl. XXXVIII. n. 4. LII. n. 4. c. Sabel.. et Ar. Anom. n. 7. — Ἐκπορεύεσθαι *Cyr.* adv. Jul. l. I. — Προϊέναι *Cyr.* in Joan. XV, 27. D'où le Saint-Esprit lui-même est appelé ἐκπόρευμα *Athan.* Expos. fid. n. 4. — *Joan. Dam.* Epl. de Trisag. c. XXVIII. — Πρόβλημα *Joan. Dam.* ibid. — Ἐκπορευτὸν *Greg. Naz.* Or. XXI. — *Caes.* Dial. I. n. III.

(2) *Hil.* Trin. VIII, 20. — *Paschas.* de Sp. S. I, 12.

(3) *Ath.* c. Ar. Or. I. n. 49. 50. — *Bas.* Epl. XXXVIII. n. 4. — *Ephr.* Par. ad Pœn. XXII. XXXVII. — *Greg. Nyss.* in Or. dominic. (in antiqq. PP. doctrina de incarn. Verbi. c. I. *Mai.* VII, 6.) — *Aug.* Gen. lit. VIII, 19. n. 38. — *Cyr.* adv. Jul. l. I. Joan. XIV, 16. 17.

(4) *Greg. Nyss.* Vit. S. Greg. Thaum. T. III. p. 546. ed. *Mor.* Il désigne le Fils comme médiateur (μεσιτὴς) entre le Père et le Saint-Esprit. Tract. quod non tres sunt dii.

(5) *Ath.* Καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρὶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει. Cont. Ar. III, 24. — *Greg. Nyss.* de Sp. S. (*Mai.* VIII. II. 15.) — *Epiph.* Hær. LXIX. n. 18. 52. LXVII. n. 7. LXXIV. n. 10. Ancor. n. VI. LXXIII. LXXVII.

(6) (Pseudo-) *Cyrill.* Trin. IV. VI. IX. — *And. Cret.* Or. in transfig.

(7) *Dion. Alex.* (ap. *Athan.* Sent. Dion. Alex. n. 17.) — *Athan.* Expos. fid. n. 4.

voyé par le Fils (1), comme se révélant (2) par le Fils. *Tertullien* dit que « le Saint-Esprit vient du Père par le Fils » (adv. Prax. IV). *Novatien* emploie la même formule (Trinit.). *Origène* désigne (*Joan.* Trinit. II, n. 6) le Fils comme le principe par lequel l'Esprit existe. D'après saint *Athanase*, le Fils est « la source de l'Esprit» (Inc. Verbi c. Ari. n. 9); le Saint-Esprit est dans le Fils, et par lui dans le Père (ad Serap. epl. III, n. 6); le Saint-Esprit est consubstantiel au Fils, parce que tout ce que l'Esprit possède (3), il le tient du Fils; l'esprit rayonne du sein du Fils, par qui il est envoyé et communiqué (4). D'après saint *Basile*, l'Esprit tient tout du Père, par le Fils (5). On trouve constamment dans saint *Épiphane* la formule « qui procède du Père et du Fils »,

(1) *Didym.* Sp. S. — *Hier.* in Jes. LVII, 16.

(2) *Greg. Thaumat.* Ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον (τὸ Πνεῦμα)· καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνὸς, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις. Symb. Greg. Thaum.

(3) Οὐκοῦν εἰ ὁ Υἱὸς διὰ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἰδιότητα, καὶ διὰ τὸ εἶναι αὐτοῦ τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα, οὐκ ἐστὶ κτίσμα, ἀλλ' ὁμοούσιος τοῦ Πατρός· οὕτως οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ ἀσεβὴς ὁ λέγων τοῦτο, διὰ τὴν πρὸς τὸν Υἱὸν ἰδιότητα αὐτοῦ, καὶ ὅτι ἐξ αὐτοῦ δίδοται πᾶσι, καὶ ἃ ἔχει τοῦ Υἱοῦ ἐστίν. Ad. Serap. Epl. III. n. 1.

(4) Ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ Υἱοῦ, τοῦ ζῶντος Λόγου, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζῶσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ καὶ δωρεὰν, ἥτις ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρὸς ὁμολογουμένου ἐκλάμπει, καὶ ἀποστέλλεται, καὶ δίδοται. Serap. I. n. 20.

(5) Ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα, ἐκ Πατρὸς, διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει. Sp. S. c. XVIII. n. 47. Epl. LII. n. 4.

ou de tous les deux (1). Dans saint *Cyrille* d'Alexandrie, on remarque alternativement ces deux formules : « qui procède du Père par le Fils (2) », et « qui procède du Père et du Fils », ou, « qui est par le Père et par le Fils (3) »; il dit aussi que l'Esprit procède de la substance du Fils, et il en conclut la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Fils (In Joan. XVI, 13). *Sévérien* de Gabales emploie aussi l'expression « qui procède de l'essence du Père et du Fils (4). » Saint *Hilaire* dit « qui procède du Père et du Fils (Trin. II, 29) », et aussi « qui vient du Père par le Fils (Trin. XII, 56. 57) »; mais dans les écrivains latins plus récents, c'est la formule « qui procède du Père et du Fils » que nous trouvons définitivement dominante (5).

On trouve aussi chez les Arméniens la croyance que le Saint-Esprit « procède du Père et du Fils (6) »; on la trouve même çà et là chez les Grecs des temps postérieurs, comme Anastase le Sinaïte (or. III, n. 24),

(1) Hær. LXXIV. n. 7. Ancor. n. VIII. XX. LXVII. LXX. LXXVII.

(2) In Joan. XV, 27. adv. Nest. IV, 3. Trin. Dial. II. T. V. p. 423. ed. *Aub.*

(3) De recta fide ad regin. Serm. II. n. 51. De ador. in spirit. et verit. l. I. T. I. p. 9. ed *Aub.*

(4) Ingenito Deo Patri, et genito ab ipso Filio unigenito, et Spiritui Sancto procedenti ex illorum essentia... omnis gloria. Hom. I. ed Venet. p. 17.

(5) *Aug.* c. Max. Arian. II, 14. n. 1. Trin. IV, 6. XV, 26. 29. — *Zacchæus.* Consult. II, 19. — *Paschas.* Sp. S. I, 12. — *Fulg.* de fide ad Petr. Diac. c. XI. Trin. I, 2. cont. Flavian. l. VII. fragm. XVII. — *Ferrand.* (Carth.) adv. Ari. c. II. — *Venant. Fort.* Expos. fid. cathol.

(6) *Tschamtschean.* Hist. Arm. T. III. p. 234. — *Galan.*

et Taraise de Constantinople, qui admit cette doctrine dans sa confession de foi lue au second concile de Nicée (Act. III).

Pour prouver que le Saint-Esprit procède du Fils, les Pères et les docteurs rappellent qu'il est nommé l'esprit du Christ, l'esprit du Fils (1), qu'il est communiqué par le Christ (2), que Jésus-Christ déclare que c'est de lui que l'Esprit reçoit ce qu'il donne, ce qui ne peut s'entendre qu'en ce sens qu'il procède du Fils (3); enfin, que le Fils est consubstantiel au Père (4). Marius Victorinus établit une différence entre le mode dont le Saint-Esprit procède du Fils, et celui dont il procède du Père. Selon lui, l'Esprit procède du Fils immédiatement, et du Père, médiatement (c. Ari. I, 3); les autres Pères, saint Augustin entre autres (5), ensei-

Conc. Eccl. Arm. c. Rom. T. III. L'Église arménienne a reconnu solennellement dans plusieurs conciles que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. *Conc. Shiragvan.* (862) can. I. *C. Sis.* III. (1251) et *C. Sis.* VI. (1342). —Cfr. *Tschamtschean.* Hist. Armen. ad hh. ann. — *Avedichian.* Sopra la processione dello Spirito Santo. Venezia 1824.

(1) *Greg. Nyss.* in Orat. dominic. Cfr. Gal. IV, 6. Rom. VIII, 9. II. Cor. III, 17. Phil. I, 20.

(2) *Aug.* Nimirum hoc intelligi voluit (*Joan.* XX), quod Spiritus Sanctus non tantum sit Patris, verum etiam Unigeniti ipsius Spiritus. Civ. Dei XIII, 24. n. 3. — *Cyr. Alex.* in Joan. XIV, 17.

(3) *Hilar.* Trin. VIII, 20.

(4) *Aug.* c. Maxim. Arian. II, 14. n. I. Trin. XV, 29. — *Hier.* in Gal. IV, 6. — *Cyr.* in Joan. XX, 23. Defens. Anathem. IX. — *Paulin.* (Aquill.) in Conc. Forojul. (796).

(5) Trin. V, 14. n. 15. XV. n. 28. c. Maxim. Arian. II, 14. n. I.

gnent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, tout à la fois et par un seul acte de procession; que le Père et le Fils sont relativement à lui un seul principe; et si saint Augustin observe qu'il procède principalement (*principaliter*) du Père (civ. Dei XI, 24. Trin. IV, 20; XV, 29), son intention est uniquement de faire entendre que le Père est la source de la vertu productive de l'Esprit qui lui est commune avec le Fils (Trin. XV, 29). Les écrivains plus récents enseignent aussi que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en un seul acte et de la même manière, *simul et æqualiter*.

Tatien, cependant, au lieu de faire procéder le Saint-Esprit du Fils, semble croire que c'est au contraire le Fils qui procède de l'Esprit (1). Mais on peut expliquer favorablement ses expressions, le mot πνεῦμα qu'il emploie pouvant désigner simplement l'essence divine, et le mode surnaturel selon lequel le Fils est engendré.

L'opinion que le Saint-Esprit procède seulement du Père, se rencontre pour la première fois dans l'école d'Antioche, et spécialement dans Théodore de Mopsueste (2), et Théodoret (3); puis dans saint

(1) Ὁ δὲ Λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πνεύματος (où quelques-uns veulent lire Πατρός). Græc. V.

(2) *Theod.* Expos. fid. in Conc. Eph. Act. — Cfr. *Zorn.* Opusc. Sacr. T. I. p. 210. Cette profession de foi est aussi attribuée à *Nestorius; Marius Mercator* l'attribue à *Théodore* de Mopsueste.

(3) Epl. ad Joan. Antioch. (in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. I. p. 40.) Repreh. Cyr. Anath. IX.

Maxime (1), et dans saint Jean Damascène (2), par l'autorité duquel cette doctrine est devenue dominante dans la théologie grecque.

21. Il s'éleva à ce sujet, au moyen âge, entre l'Église d'Orient et celle d'Occident, une vive controverse, dans laquelle les théologiens latins, et avec eux plusieurs théologiens grecs, soutinrent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (3). L'addition du mot *Filioque,* au symbole de Nicée, avait été acceptée en premier lieu par l'Église d'Espagne (4), dont l'Église de France (5) avait suivi l'exemple, imité plus tard, on ne saurait dire précisément à quelle époque, par l'É-

(1) Voy. ses Opp. Theol. T. II. p. 70.

(2) Orth. fid. I, 8. 12. Hom. de Sabbat. sancto. Epl. de Trisag. c. XXVIII.

(3) *Alcuin.* l. de process. Spirit. S. lib. ad Carol. M. — *Ratramn.* ll. IV. adv. Græc. opposit. — *Æneas* (Paris.) adv. Græc. — *Humbert.* adv. Græc. disput. (in *Martene* Thes. anecd. T. V.) — *Anselm.* (Cantuar.) de proc. Sp. S. — *Petrus Chrysolani* Orat. de Sp. S. (in Græcia orthod. T. I. p. 379.) — *Hugo Eterian.* de process. Sp. S. adv. Græc. ll. III. — *Niceph. Blemm.* ll. de process. Sp. S. — *Veccus.* Capp. XII. de process. de Sp. S. ll. III. de process. Spir. S. ad Constantin. — *Barlaam.* Epll. ad Græc. — Cfr. contre la doctrine que le Saint-Esprit procède du Fils : — *Phot.* l. de process. Sp. S. — *Theophil.* Argum. adv. Latin. de proc. Sp. S. — *Maxim. Planud.* de proc. Sp. S. — *Greg. Palam.* ll. ἀποδεικτικοὶ, quod non ex Filio, sed ex solo Patre procedat Sp. S. etc.

(4) *C. Tolet.* III. (589). VIII. (653). — *C. Emerit.* (666). — *C. Bracc.* III. (675). — *C. Tolet.* XII. (681). XIII. (683). XV. (688). XVII. (694).

(5) *C. Gentil.* (767. *Lequien*). — *C. Forojul.* (796). — *C. Aquisgr.* (809). — *C. Arel.* (813) c. I.

glise de Rome (1). Aux preuves déjà présentées par les anciens docteurs, on en ajouta de nouvelles; on rappela le fleuve mystérieux de l'Apocalypse, qui sort du trône de Dieu et de l'Agneau (C. Aquisgran. ann. 809); on insista particulièrement sur cette parole : « Le Fils a tout ce que possède le Père. » Les livres carolins (III, 3) s'expriment avec beaucoup de force contre la formule employée par les Grecs, « qui procède du Père *par* le Fils »; le pape Adrien, au contraire, déclara irréprochable cette formule, employée par le second concile de Nicée (epl. ad Carol. M. de imagg.). Mais les Grecs virent dans le *Filioque* et dans son addition au symbole, une altération expresse de la foi, une destruction de l'unité et de la dignité de la *procession* (2), et une sorte de dégradation du Saint-Esprit. Leur axiome était : *μία ἀρχή*, *μία πηγή*. Photius se déchaîna plus que personne contre la doctrine de la *procession du Père et du Fils* (3), et le concile de Constantinople de 879, hui-

(1) Sous Nicolas I. (*Nat. Alex.* Sæc. IV. Diss. — *Pithou.* Diss. de process. Sp. S.) — Sous Christophe (903). (*Leo Allat.* Diss. II. de ll. Eccl. Græc.). — Sous Sergius (*Voss.* Diss. III. de trib. Symb.) — Voy. aussi sur cette question *Lequien* Diss. in *Joan. Damasc.* c. XXIX. — *Petav.* Trin. VII, 2. § 3. — Sandini VV. PP. p. 88.

(2) *Phot.* Ἐκπεσοῦνται γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, καὶ τοῦ τῆς εὐσεβείας φρονήματος, καὶ αὐτοῦ τοῦ θείου Πνεύματος, ὡς ταπεινοῦντες τὸ Πνεῦμα, οἷα δὴ ἐκ τοῦ Υἱοῦ δογματίζοντες ἐκπορεύεσθαι· καὶ δευτέρᾳ προόδῳ, αὐτὸ μὲν ἐνυβρίζοντες, χλευαζόντες δὲ καὶ τὴν μίαν ἐκπόρευσιν. Epl. ad Epp. Aquilej. n. III. (in *Combefis.* Auctar. Noviss. T. I. p. 528). — Cfr. son Epl. encycl. adv. Nicol.

(3) Cfr. Plusieurs écrits de Photius énumérés dans *Leo Allatius*, (Eccl. Occid. et Orient. Cons. XI, 6.)

tième général selon les Grecs, se déclara solennellement contre cette doctrine (art. VI).

Lors du rapprochement qui eut lieu au concile de Lyon, en 1274, les Grecs se reconcilièrent avec les Latins sur ce point comme sur tous les autres, et ils chantèrent deux fois le symbole avec la formule « qui procède du Père *et du Fils.* » Néanmoins, il s'éleva de nouveau de vives discussions à cet égard au concile de Florence, quand eut lieu la seconde tentative de rapprochement entre les deux églises; mais les théologiens latins pouvaient alléguer un trop grand nombre de passages des Pères, pour que les Grecs ne fussent pas forcés de se soumettre, surtout lorsque après avoir prétendu que les exemplaires des écrits qu'on leur opposait avaient été falsifiés, ils virent leurs allégations confondues par la confrontation des éditions occidentales avec celles que l'empereur lui-même avait eu la précaution de faire apporter de Constantinople. L'obstiné Marc d'Éphèse déclara enfin qu'il acceptait la doctrine, mais qu'il ne voulait pas qu'on l'ajoutât au symbole; à quoi les Latins répondirent qu'ils étaient prêts, si on pouvait démontrer que l'addition *Filioque* fût une impiété, à la retrancher non-seulement du symbole, mais encore de tous les écrits des Pères (*Ducas.* Hist. Byz. c. XXXI).

On sait assez comment, à leur retour du concile, les Grecs, à l'exception d'un petit nombre, cédèrent aux clameurs fanatiques des moines et du peuple, et rompirent l'union qu'ils venaient de jurer; dès lors, non-seulement l'usage du pain azyme, mais aussi la doctrine de la procession du Saint-Esprit redevint l'objet et l'occasion de leurs amères invectives contre les

Latins, qui, de leur côté, continuèrent avec les Grecs restés fidèles à l'union, comme Bessarion et quelques autres, de soutenir que le Saint-Esprit « procède du Père et du Fils.» Dans un livre dédié à Léon X, Jérôme Donati (de process. Sp. S. l. III, c. 9) démontre que la particule διά que les Grecs voulaient bien accepter, n'a de signification raisonnable que dans le sens de ἐκ.

22. Le Saint-Esprit est, d'après la doctrine des Pères, le principe vivifiant (1), et le créateur du monde (2). C'est lui qui a formé (3), sanctifié (4), divinisé (5), l'homme; c'est lui qui a sanctifié les an-

(1) Ζωοποιὸς *Symb. CP.* — *Chrys.* in Princ. Act. Hom. IV. n. 9. Serm. post red. ab exil. n. 5. — Πνεῦμα ζωοποιὸν *Chrys.* in Act. Hom. XXXIII.

(2) *Zacchæus.* Nec creatus aliquando, sed creans semper. Consult. II, 9. — *Greg. Naz.* Τὸ Πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν Υἱῷ, καὶ τὴν κτίσιν, καὶ τὴν ἀνάστασιν. Καὶ πειθέτω σὲ τό· τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Πνεῦμά τε θεῖον τὸ ποιῆσάν με· πνοὴ δὲ παντοκράτορος ἡ διδάσκουσά με. Καὶ πάλιν, ἐξαποστελεῖς τὸ Πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. Or. XLI, 14. T. I. p. 741. — *Bas.* adv. Eun. l. V. In Ps. XXXIII, 6. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 10.

(3) *Sever. Gab.* Οὐκ ἂν ἐκτίσθημεν, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐμορφώθημεν. Mundi creat. Or. V. n. 2. (apud *Chrysost.* T. VI. p. 482.)

(4) *Bas.* Sp. S. IX, 23. Epl. VIII. n. 2. CV. — *Cyr.* adv. Jul. l. I. — *Aug.* Mor. Eccl. cath. I, 23. — *Sever. Gabal.* Hom. III. p. 39 sq.

(5) *Bas.* Τὸ τῆς κτίσεως αἴτιον, τὸ τῆς κτίσεως ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιὸν, τὸ Κυρίου καὶ Θεοῦ δοξαζόμενον ὀνόματι, τὸ τῶν θείων ἐνεργειῶν πληρωτικόν. Adv. Eun. l. V. T. I. p. 305. Sp. S. IX. n. 23. — *Greg. Naz.* Or. XXXI.

ges (1), et les a faits enfants de Dieu (2); c'était lui qui conduisait les enfants d'Israël (3); c'est lui qui réunit les hommes dans le sein de l'Église (4), et qui est en eux le principe de l'unité (5); c'est lui qui vit et agit dans les fidèles, dans lesquels il est le principe de la foi (6). Les Pères, à l'exemple de l'Écriture, regardent unanimement le rapport du Saint-Esprit avec l'humanité de Jésus-Christ comme un rapport d'intime communication avec elle, et de continuelle action en elle et par elle. Mais Nestorius attribuait les miracles de Jésus-Christ à l'Esprit Saint, en un tel sens, qu'il refusait à Jésus-Christ, même la puissance de faire des miracles. Saint Cyrille soutint contre lui qu'il y a en Jésus-Christ le pouvoir absolu de faire des miracles; et il fit observer que le Saint-Esprit n'est pas seulement l'esprit du Père, mais aussi l'esprit de Jésus-Christ lui-même.

On trouve çà et là, du reste, des idées fort singu-

(1) *Bas.* Sp. S. c. XVI. n. 38. Hom. XV. de fid. n. 3. Epl. CLIX. n. 2. — *Greg. Naz.* Or. XLIV. — *Cyr.* de ador. in Sp. S. et verit. l. IX. — *Amb.* Sp. S. I, 7. n. 83. — *Aug.* Civ. Dei XII, 9. n. 2.

(2) *Athan.* c. Ari. Or. I. n. 56.

(3) *Ath.* ad Serap. Epl. I. n. 12. — (Cfr. in *Is.* LXIII, 11. 14.)

(4) *Iren.* adv. Hær. III, 17. n. 2.

(5) *Bas.* Sp. S. c. XXVI. n. 61. 62.

(6) *Orig.* Princ. I, 3. n. 5. — (Cfr. *Ath.* ad Serap. IV. n. 10.) — *Theognost.* (ap. *Ath.* ad Serap. IV. n. 11). — *Hier.* in Gal. III, 2. Cfr. in Eph. IV, 6. Super omnes est enim Deus Pater, qui auctor est omnium. Per omnes Filius, quia cuncta transcurrit, vaditque per omnia. In omnibus Spiritus Sanctus, quia nihil absque eo est.

lières sur le Saint-Esprit considéré dans ses rapports avec les créatures et avec l'histoire de l'homme. Ainsi le fanatique *Hiérax* s'imaginait que le Saint-Esprit s'était révélé, autrefois, dans la personne de Melchisédech (*Epiph.* Hær. LXVII). *Montan* et les prophétesses *Maximilla* et *Priscille* (1) se regardaient comme les organes particuliers du Saint-Esprit, qui, ne s'étant point encore révélé, se manifestait en eux pour la première fois. *Manès* (2) se disait aussi l'organe du Paraclet, et même le Paraclet incarné; c'est pour cela que ses adhérents attachaient tant de prix à ses écrits (3). Les *Euchètes*, aussi, se vantaient d'être favorisés d'une façon toute spéciale de la présence et des révélations de l'Esprit Saint (4); les illuminés du moyen âge et des temps plus récents ont élevé les mêmes prétentions.

Les Montanistes considéraient le temps depuis lequel ils avaient commencé d'enseigner leur doctrine, comme une période distincte dans l'histoire de l'humanité; c'était la période de l'âge mûr, par opposition aux temps de l'Ancien Testament, qu'ils regar-

(1) L'esprit dont Maximilla se disait inspirée se nommait ῥῆμα καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Anonym. l. adv. Montan. l. II. (ap. *Eus.* V, 16).

(2) *Aug.* c. Epl. Man. c. VII. VIII. De fid. c. XXIV. — *Tit. Bostr.* Præf. in lib. III. adv. Manich. — *Archel.* Act. c. IV. — *Rufin.* Expos. Symb. — *Eusèbe* (VII, 31), *Théodoret* (Hist. Eccl. I, 26), *S. Epiphane* (Hær. LXVI), disent, au contraire, qu'il ne se donnait point pour le Paraclet.

(3) *Aug.* adv. Faust. XIX, 5. XX, 3. XXII, 6.

(4) *Theod.* Hist. Eccl. IV, 11. — Cfr. *Timoth.* de recept. Hæretic. c. II.

daient comme la période de l'enfance, et à ceux qui s'étaient écoulés depuis l'origine du christianisme, lesquels étaient pour eux la période de la jeunesse. Parvenue à ce dernier degré de son développement, sous le règne du Paraclet, l'humanité devait réaliser pleinement l'idée de la justice et de la vertu; dès lors, toute l'indulgence pour la faiblesse de l'homme, à laquelle Jésus-Christ avait encore fait tant de concessions, devait entièrement cesser (1).

Cette idée d'une période nouvelle et d'un règne du Saint-Esprit, qui devait élever l'humanité à une perfection bien plus grande que le christianisme, se retrouve au moyen âge, plus développée et poussée à de plus fâcheuses conséquences, dans Dulcin (2), par exemple, et chez les sectaires connus sous le nom d'*Homines intelligentiæ* (3).

23. Les Cathares, au moyen âge, firent revivre les anciennes objections (4) qu'on avait opposées avant eux à la divinité du Saint-Esprit; les Bogomiles, plus hardis, en vinrent jusqu'à nier la réalité substantielle du Saint-Esprit, aussi bien que celle du Fils, et à ne voir dans tous les deux que de simples attributs du Père, et encore des attributs qui ne s'étaient manifestés que dans le temps (5).

Les Sociniens aussi ont nié la personnalité du Saint-Esprit, et n'ont vu en lui que la grâce divine

(1) *Tert.* vel. virg. c. I. Monog. c. I. II. III.

(2) *Guilhelm. Nang.* Chron. ann. 1306.

(3) Error. hom. intellig. n. 18. — In *Baluz.* Misc. T. II. p. 283.

(4) *Moneta* adv. Cathar. et Wald. III, 6. § 1 sq.

(5) *Euthym.* Panopl. Tit. XXIII. § 4. 5.

et l'espérance en Dieu, agissant dans les fidèles (1). Beaucoup de théologiens protestants ne voient, à leur exemple, dans le Saint-Esprit, que l'esprit d'union entre les membres de l'Église; idée dont on ne trouve aucune indication dans les symboles, et avec laquelle, d'ailleurs, la forme du baptême ne saurait s'accorder.

D'après la philosophie des derniers temps, le Saint-Esprit n'est autre chose que la conscience de notre identité essentielle avec Dieu, et le dernier développement de la philosophie elle-même, telle qu'elle s'est spécialement manifestée dans tel ou tel chef d'école.

(1) *Catechism. Racov.* qu. 367.

CHAPITRE III.

LA CRÉATION.

§ 1er. — La Création en général.

SOMMAIRE.

1. Notion de la création. — 2. Doctrine de la création. — 3. Adversaires du dogme de la création ; opinion d'une création éternelle. — 4. La création attribuée à Dieu et à son Verbe. — 5. But de la création. — 6. Liberté de Dieu dans l'œuvre de la création. — 7. Bonté du monde créé. — 8. Toutes les créatures produites au même moment. — 9. Principe de vie propre et liberté dans la créature. — 10. Le mal dans la création.

1. On a toujours entendu par *création* (1) l'action de tirer l'être du néant. Quant à la distinction entre la *creatio prima*, création de la matière, ou plutôt de la substance n'ayant encore aucune forme déterminée, et la *creatio secunda,* ou l'action de donner une forme à la substance qui n'en avait point encore, elle fut admise dès l'origine, bien que la définition rigoureuse du mot et de la chose ne se produise que plus tard. (Cfr. *Abæl.* dialect. p. III. Topic.)

2. La doctrine de la création du monde est un point capital dans la profession de foi des chrétiens. On la trouve exprimée dans les symboles les plus

(1) *Abælard.* Est itaque creare, substantiam ipsam facere. Dialect. P. III. Topica.

anciens, à la suite de l'unité de Dieu (1). Les Pères des premiers siècles, s'attachant strictement à l'Écriture, maintiennent avec l'éternité de Dieu (2), la non-éternité de la matière (3), et démontrent qu'on ne saurait attribuer à la matière, ni de n'avoir point commencé, ni de n'être point contingente (4). Ils

(1) *Herm.* Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστι ὁ Θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας, καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Past. l. II. mand. I. — *Iren.* Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia. I, 22. n. I. — *Tert.* Præscr. XIII. — *Orig.* Princ. prol. n. 4. — *Eus.* Dem. Evang. III, 6.

(2) *Iren.* III, 8. n. 3. — *Tert.* Marc. V, I. Hermog. IV. — *Aug.* Conf. XI, 7. n. 9. XII, 8. — *Epiph.* Hær. LXIV. n. XIX.

(3) *Tert.* Hermog. V. — *Bas.* Hexaem. II, 2. — *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 3.

(4) *Justin.* Tryph. V. — *Tat.* Græc. V. — *Iren.* Fragm. p. 348. in ed. *Massuet.* — *Athen.* Leg. IV. — *Dion.* (Alex.) Οὐδ' ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ὅσιοι, οἱ τὴν ὕλην ὡς ἀγέννητον ὑποχείριον εἰς διακόσμησιν διδόντες τῷ Θεῷ. Παθητὴν γὰρ αὐτὴν καὶ τρεπτὴν ὑπάρχουσαν, εἴκειν ταῖς θεοποιήτοις ἀλλοιώσεσι. Καὶ πόθεν γὰρ ὑπάρχει καὶ τῷ Θεῷ καὶ τῇ ὕλῃ, τό τε ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, διασαφήτωσαν. Ἑκατέρου γὰρ δεῖ τινα ἐπινοῆσαι κρείττονα, ὃ μηδὲ θεμιτὸν ἐννοῆσαι περὶ τοῦ Θεοῦ. Τό τε γὰρ ἀγέννητον ὅμοιον ἐν ἀμφοτέροις λεγόμενον, καὶ ἕτερον νοούμενον παρ' ἑκάτερον, πόθεν ἐν αὐτοῖς ἐγένετο; εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ Θεὸς, καὶ οὐσία ἐστιν αὐτοῦ, ὡς ἂν εἴποι τις, ἡ ἀγεννησία, οὐκ ἂν ἀγέννητον εἴη ἡ ὕλη· οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστιν ἡ ὕλη καὶ ὁ Θεός. Εἰ δὲ ἑκάτερον μέν ἐστιν, ὅπερ ἐστιν ἡ ὕλη καὶ ὁ Θεὸς, πρόσεστι δὲ ἀμφοτέροις τὸ ἀγέννητον, δῆλον ὡς ἕτερόν ἐστιν ἑκατέρου καὶ ἀμφοτέρων πρεσβύτερόν τε καὶ ἀνωτέρω. Ἀνατρεπτικὴ δὲ παντελῶς καὶ τοῦ ταῦτα συνυπάρχειν, μᾶλλον δὲ τοῦτο ἕτερον αὐτῶν τὴν ὕλην ἐφ' ἑαυτῆς ὑπάρχειν, καὶ ἡ τῆς ἐναντίας ἕξεως διαφορά· εἰπάτωσαν γὰρ τὴν αἰτίαν, δι'

font observer que si Dieu n'est pas le seul être éternel (1), en sorte que tout le reste ait été fait par lui (2), il n'est plus Dieu (3); et que si la matière est éternelle, et par conséquent égale à Dieu en durée, elle lui est dès lors égale en tout; ce qui implique une double nature divine (4), une double existence éternelle (5); mais deux principes constitués ainsi en antagonisme (6) sont inadmissibles pour la raison. Si

ἦν ἀμφοτέρων ὄντων ἀγεννήτων, ὁ μὲν Θεὸς ἀπαθὴς, ἄτρεπτος, ἀκίνητος, ἐργαστικός· ἡ δὲ, τὰ ἐνάντια, παθητὴ, τρεπτὴ, ἄστατος, μεταποιουμένη. Καὶ πῶς ἥρμοσαν καὶ συνέδραμον; πότερον κατὰ τὴν τῆς ὕλης φύσιν ἐξοικειώσας ἑαυτὸν ἐτεχνίτευσεν αὐτὴν ὁ Θεός; ἀλλὰ τοῦτό γε ἄτοπον, ὁμοίως ἀνθρώποις χρυσοχοεῖν καὶ λιθουργεῖν, καὶ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας, ὅσας αἱ ὕλαι μορφοῦσθαι καὶ τυποῦσθαι δύνανται, χειροκμητεῖν τὸν Θεόν. Εἰ δὲ οἵαν αὐτὸς ἐβούλετο κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐποίησε τὴν ὕλην, τὸ πολυμόρφον καὶ παμποίκιλον τῆς δημιουργίας ἑαυτοῦ σχῆμα καὶ τύπον ἐνσφραγιζόμενος αὐτῇ, καὶ εὔφημος καὶ ἀληθὴς οὗτος ὁ λόγος, καὶ προσέτι καὶ τὴν ὑπόστασιν τῶν ὅλων τὸν Θεὸν ἀγέννητον εἶναι κρατύνει. Τῷ γὰρ εἶναι ἀγέννητον, ἅμα καὶ τὸ πῶς εἶναι προσῆψε. Πόλυς μὲν οὖν καὶ πρὸς τούτους ὁ λόγος, ἀλλ' οὐ νῦν ἡμῖν πρόκειται· συγκρίσει δὲ τῇ πρὸς τοὺς ἀθεωτάτους πολυθέους, εὐφημότεροι οὗτοι. Ex lib. adv. Sabell. fragm. III. (*Gall.* III. p. 494. ap. *Eus.* Præp. Evang. VII, 19.)

(1) *Tert.* Herm. IV.

(2) *Lact.* Inst. div. II, 9.

(3) *Tert.* Hermog. IV-VII. Marc. I, 15. — *Bas.* Hexaem. II, 2.

(4) *Tert.* Hermog. IV.

(5) *Tert.* Hermog. V. — *Method.* ap. *Phot.* cod. CCXXXVI. — *Lact.* Inst. div. II, 9. — *Dionys. Alex.* cit.

(6) *Lact.* Nam si est aliquid ante illum, et si factum est quidquam non ab ipso, jam et potestatem Dei, et nomen amittet. At enim materia nunquam facta est, sicut Deus, qui ex materia fecit hunc mundum. Duo ergo constituuntur

la matière était éternelle, par cela même elle serait immuable, et ne deviendrait jamais le monde (1); il y aurait d'ailleurs inconvenance à ce que Dieu dût façonner une matière qui serait indépendante de lui (2). C'est pour cela que les Pères admettent une création *de rien*, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἐκ μὴ ὄντων (3), comme s'exprime l'ancienne formule solennelle, une véritable, ποίησις (4), à l'exclusion d'une simple δημιούργησις, entendue, comme cela se rencontre le plus

æterna, et quidem inter se contraria; quod fieri sine discordia et pernicie non potest. Inst. div. II, 9.

(1) *Tert.* Hermog. c. XII. — *Lact.* Inst. div. II, 9.

(2) *Tert.* De alieno ergo usus, aut precario usus est, qua egens ejus; aut et injuria, qua prævalens ejus. His enim tribus modis aliena sumuntur, jure, beneficio, impetu; id est dominio, precario, vi. Hermog. IX. — *Eznich.* Confut. hær. l. IV. adv. Marcion. c. III sq.

(3) Ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. — *Herm.* Past. l. II. mand. I. (cité par *Iren.* IV, 20. n. 2. et *Orig.* Joan. T. XXXII. n. 9.) — Ἐξ οὐκ ὄντων. *Theoph.* Autol. II, 10. — *Orig.* Joan. T. I. n. 18. — *Cyr.* cont. Jul. c. X. — *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 2. ἐκ μὴ ὄντων dans la préface de la messe, Const. apl. VIII, 12. — De nihilo. *Tert.* Præscr. XIII. adv. Hermog. VIII. — Cette formule, ἐξ οὐκ ὄντων, est prise de II Macc. VII, 28. — *Eus.* rejette l'ἐκ μὴ ὄντων, mais en ce sens que le néant ne saurait être le principe de l'être. Dem. Evang. IV, 1.

(4) *Justin.* Ἀναγκαῖον δὲ οἶμαι καὶ τούτῳ προςέχειν τὸν νοῦν, ὅτι οὐδὲ ποιητὴν αὐτὸν (Θεὸν) ὁ Πλάτων, ἀλλὰ δημιουργὸν ὀνομάζει θεῶν, καί τοι πολλῆς διαφορᾶς ἐν τούτοις οὔσης κατὰ τὴν αὐτοῦ Πλάτωνος δόξαν. Ὁ μὲν γὰρ ποιητὴς, οὐδενὸς ἑτέρου προςδεόμενος, ἐκ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ποιεῖ τὸ ποιούμενον· ὁ δὲ δημιουργὸς, τὴν τῆς δημιουργίας δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφὼς, κατασκευάζει τὸ γινόμενον. Coh. XXII. — Cfr. Ποιητὴς τοῦ οὐρανοῦ etc. dans le Symb. Nic. CP. — *Bas.* Hexaem. I, 7.

souvent, dans le sens de simple élaboration; et si Tatien emploie les expressions γέννησις (1) et προβολή, il s'éloigne en cela de la tradition; mais il ne s'en écarte que dans le langage et non dans la doctrine.

Les Pères remarquent qu'en créant le monde de rien, Dieu se manifeste dans sa puissance et dans sa liberté (2); qu'il apparaît comme infini par opposition avec l'ouvrier fini, qui donne la forme, mais ne produit pas la substance (3); ils ajoutent qu'il convient à Dieu de n'être lié à la matière par aucune nécessité (4), de ne prendre pour ses ouvrages, rien qui existe indépendamment de lui (5).

Du reste, l'Écriture exprime suffisamment que le monde a été créé de rien; car elle ne dit pas que Dieu l'ait fait de quelque chose (*Tert.* Herm. XXII); d'ailleurs, les paroles de la Genèse (I, 1), ne peuvent s'entendre d'un travail qui s'applique à une matière antérieure; mais elles supposent une création proprement dite, puisque aussitôt après l'auteur sacré fait observer que la terre était vide et informe (6); puis

(1) Γεννᾶν. Græc. V. προβάλλειν. Græc. XII.

(2) *Theoph.* Autol. II, 14. — *Aug.* Nat. Bon. I.

(3) *Justin.* Coh. XXII. — *Iren.* Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suæ, cum antea non esset, ipse adinvenit. II, 10. n. 4. — *Method.* (ap. *Phot.* cod. CCXXXVI.) — *Lact.* Inst. div. II, 9. — *Aug.* Civ. Dei XII, 25. — *Chrys.* in Gen. Hom. III. n. 2.

(4) *Tert.* Hermog. VIII. — *Athan.* Inc. Verbi n. 2. 3. — *Lact.* Inst. div. II, 9.

(5) *Tert.* adv. Hermog. X.

(6) *Tert.* adv. Hermog. XXIII-XXV.

le texte dit « au commencement », d'une manière absolue (1). On trouve aussi la preuve d'un commencement de toutes choses et la négation d'une matière préexistante dans l'expression καταβολή (2). Saint Irénée doit être distingué pour la manière supérieure avec laquelle il a traité ce point de doctrine; il fait, entre autres, cette remarque, que Dieu, qui n'a eu besoin d'aucune matière empruntée du dehors pour faire le monde (3), n'a eu besoin non plus de chercher nulle part hors de lui le modèle d'après lequel il l'a formé (4).

3. La création, prise dans le sens strict du mot, a rencontré de nombreux adversaires; les païens (5), en premier lieu, qui pensaient que Dieu ne pouvant être

(1) *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 4. — *Aug.* Civ. Dei XI, 6.

(2) *Hier.* Volens itaque Paulus ostendere, quod Deus universa sit machinatus ex nihilo, non *conditionem*, non *creaturam* atque *facturam*, sed καταβολὴν, id est *initium fundamenti* ad eum retulit; ut non juxta Manichæos, et cæteras Hæreses, quæ factorem et materiam ponunt, aliquid, unde creaturæ factæ sint, antecesserit creaturas. In Eph. I, 4.

(3) Ipse a semetipso fecit libere, et ex sua potestate, et disposuit, et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus. II, 30. n. 9.

(4) Ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum, quæ facta sunt, accipiens. II, 16. n. 3.

(5) Plusieurs prétendent que les païens ont admis une création de l'homme et du monde. Voy. *Eus.* Dem. Evang. III, 3. — *Huet.* Qu. Alnet. II, 5. 7. — *Grot.* verit. Rel. christ. I, 16. — *Hyde.* Rel. VV. Persar. c. III. — *Burnet.* Arch. Philos. II. etc. — Mais ils n'ont point accepté le dogme de la création *ex nihilo*, sans matière préexistante. Voy. *Mosheim.* Diss. de creat. mundi ex nihilo.

conçu inactif, ne pouvait par cela même être conçu sans le monde (*Aug*. Civ. Dei, XII, 17); puis les Carpocratiens (1), les Valentiniens (2), les Marcionites (3) et autres Gnostiques; les Sabelliens (4), les Manichéens (5), les Audiens (6), et surtout Hermogène, qui prétendait que le monde ne vient ni de Dieu, ni du néant, mais qu'il a été fait de la matière (*Tert*. Herm. II); que Dieu a été de tout temps maître et souverain; qu'il a donc fallu que la matière, terme et objet de la souveraineté de Dieu, existât de tout temps (*ibid*. III); à quoi Tertullien répondait : que Dieu n'est devenu souverain (*dominus*) que dans le temps; le mot souverain exprimant en Dieu, non pas un attribut absolu et intérieur, mais une simple relation, extérieure à sa nature (*ibid*. III).

La toute-puissance et la souveraineté de Dieu semblent aussi à Origène exiger nécessairement l'existence du monde (7); saint Méthode lui répond avec

(1) *Iren*. I, 25. n. I. — *Epiph*. Hær. XXVII. § 2.

(2) (Pseudo-) *Orig*. rect. in Deum fid. sect. IV. — *Chrys*. in Gen. Hom. II. n. 3. Serm. I. n. 3.

(3) *Tert*. adv. Marc. II. — *Chrys*. in Gen. Hom. II. n. 3. Serm. I. n. 3. — *Eznich*. Confut. hær. l. IV. adv. Marcion. c. I.

(4) *Dion*. adv. Sabell. l. I. (ap. *Eus*. Præp. Evang. VII, 19).

(5) *Chrys*. Gen. Hom. II. n. 3. Serm. I. n. 2. — *Hier*. in Eph. I, I.

(6) *Theod*. Hist. Eccl. IV, 9.

(7) Πῶς δὲ οὐχ ἄτοπον τὸ, μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν Θεὸν, εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; Ἐπει δὲ οὐχ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐχ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστι· καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα. Princ. I, 2. n. 10. — Il paraît aussi que Clément d'Alexandrie enseignait

raison (1), que Dieu, s'il en est ainsi, est parfait et vraiment Dieu, non pas par lui-même, mais par quelque chose qui n'est pas lui. Néanmoins saint Augustin est encore obligé de revenir sérieusement et longuement sur ces deux sophismes : « Dieu a toujours été souverain, donc le monde a toujours existé », et « il n'y a pas eu de temps où le temps ne fût pas; le temps et le monde ont donc toujours été. » (Civ. Dei, XII, 15.)

A la question : « Que faisait Dieu avant la création » ? saint Irénée répond que Dieu seul le sait et peut le dire (II. 28. n. 3). Un autre Père répond à cette question : que Dieu en ce temps-là faisait l'enfer pour ceux qui s'abandonnent aux saillies d'un esprit intempérant; et saint Augustin, « qu'il n'y avait *alors* aucun *alors* », et que la question « que faisait Dieu *alors* » est une question absurde (Confess. XI, 13, n. 15). D'autres disent qu'avant la création du monde, il n'y avait que Dieu, lequel était à lui-même son propre monde (2). C'est dans le même sens que saint Augustin répond à la question : « Où était Dieu avant la création? » — « Il était, dit-il, en lui-même (3). »

Certains raisonneurs voulant conclure l'éternité du

dans ses Hypotyposes l'éternité du monde. — Voy. *Phot.* Cod. CIX.

(1) Περὶ γεννητῶν ap. *Phot.* Cod. CCXXXV.

(2) *Minuc. Felix.* Qui ante mundum ipse sibi fuerat pro mundo. Octav. c. XVIII. — Cfr. *Athen.* Ὁ δὲ κόσμος, οὐχ ὡς δεομένου τοῦ Θεοῦ γέγονεν. Πάντα γὰρ ὁ Θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, etc. Leg. XVI.

(3) *Aug.* In se habitabat Deus, apud se habitabat. In Ps. CXXII. n. 4. Civ. Dei XXII, 2.

monde, de ce que la volonté de créer et le plan de la création sont éternels en Dieu (*Aug.* Civ. Dei XI, 4, n. 2), saint Augustin leur fait remarquer que d'après cela notre âme aussi devrait être éternelle, ce qui est cependant inadmissible (Civ. Dei XI, 4, n. 2). Quant à cette question : pourquoi Dieu a-t-il créé le monde précisément à tel moment? le saint docteur la regarde comme aussi peu raisonnable que celle-ci; pourquoi l'a-t-il créé précisément en tel lieu (*ibid.* XI, 5). Il n'y a en effet de moment actuel qu'à la condition de l'existence du temps et du monde (*ibid.* XI, 5. 6). Aussi saint Augustin a-t-il modifié très-heureusement l'expression *in tempore*, en lui substituant la formule *cum tempore*, qui ne peut donner lieu à aucune subtilité sophistique (1).

Plusieurs scholastiques enseignent, à la suite de Boëce, la possibilité d'une création éternelle; Wolff pense aussi qu'elle doit être admise. Il reste toujours entre l'éternité de Dieu et celle du monde cette différence, que celle-ci n'est point nécessaire, mais purement contingente et relative. Malebranche pense que Dieu, en vertu de sa toute-puissance, pouvait créer le monde de toute éternité; mais qu'il a voulu, dans sa sagesse, le créer dans le temps seulement, afin de rendre plus sensibles par là son absolue liberté et la dépendance du monde. Saint Augustin dit aussi

(1) Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod præteritum est, ante id quod futurum est : nullum autem posset esse præteritum; quia nulla erit creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus... Civ. Dei XI. 6.

que les anges et le monde auraient pu être de tout temps, sans qu'on pût, ajoute-t-il, leur attribuer pour cela l'éternité, parce qu'ils restent essentiellement soumis au changement (Civ. Dei XII, 15). D'après saint Thomas, le monde peut commencer d'être, puisqu'il est l'œuvre de la volonté libre de Dieu. Mais le saint docteur soutient qu'il est impossible de démontrer qu'il ait réellement commencé, en premier lieu, parce que c'est un article de foi (1), et en second lieu, parce qu'il n'y a rien ni dans l'être des choses créées, ni dans la volonté de Dieu, qui établisse nécessairement que le monde ait dû commencer; puisqu'un homme, une pierre, etc., que l'on supposerait éternels, n'en seraient pas moins ce qu'ils sont, un homme et une pierre. Il n'y a dans ce raisonnement qu'un point d'oublié; c'est que la pierre est en elle-même quelque chose de *fini*, quelque chose par conséquent qui n'est infini à aucun égard, quelque chose par cela même qui ne saurait être éternel.

Le docteur Eckard soutenait dogmatiquement la coexistence de la créature avec Dieu (2), ce qui peut sembler fort étonnant quand on rapproche cette idée de cette autre du même auteur, que la créature n'est absolument rien (3). Weigel et Bœhme ne reconnais-

(1) Fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides est de non apparentibus, ut dicitur ad Hebr. II. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei : dicimus enim, credo in unum Deum, etc. (Part. I. qu. XLVI. act. 2.)

(2) *Eckard.* Art. I-III. ap. Raynald. 1321. n. 71.—*D'Argentré* Coll. judic. T. I.

(3) Omnes creaturæ sunt unum purum nihil; non dico quod

sent point que le monde ait été créé de rien. On sait assez d'ailleurs que le dogme de la création est pour la philosophie moderne un scandale et une folie.

C'est aussi la doctrine de l'Église, doctrine ancienne et appuyée sur l'Écriture (*Col.* I, 16. 17. *Joan.* I), que le monde des substances spirituelles a été tiré du néant (1). L'opinion émise par Marius Victorinus (in Eph. I, 3; II, 3), que les anges et les âmes sont éternels, est une opinion singulière, contraire à la croyance commune. Admettre que les esprits sont une émanation de Dieu, c'est ôter à Dieu son immutabilité et sa nature divine; saint Augustin, entre autres, a fort bien développé cette idée (Gen. lit. VII, 2, n. 3). Saint Cyrille a de même très-bien réfuté Julien (adv. Julian. l. II), qui prétendait que Moïse, ne parlant nulle part de la création des anges, avait voulu faire voir par là qu'ils étaient increés. Au reste, beaucoup de sectaires admirent l'opinion de la non-création des anges, et Justinien se crut obligé d'ordondonner le bannissement de tous ceux qui soutiendraient opiniâtrément cette doctrine.

4. Partout on tient pour certain que c'est Dieu (2), et plus spécialement le Verbe de Dieu (3), qui a créé

sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil. Art. XXVI.

(1) *Tat.* Græc. VII. — *Athen.* Leg. XXIV. — *Orig.* Princ. I, 3. n. 3; 7. n. 1. — *Theod.* in Gen. qu. II. — *Aug.* Gen. lit. VII, 2. n. 3. — *C. Bracc.* I. c. V. — *C. Lat.* IV, c. I.

(2) *Justin.* Apol. II, 4. — *Athen.* Leg. XVI. — *Iren.* II, 2. n. 5. — *Orig.* in Lev. Hom. X. n. 3. — *Aug.* Quod autem Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus, quam ipsi Deo. Civ. Dei XI, 4. n 1.

(3) *Justin.* Coh. Gr. n. XV. — *Tat.* Græc. V. XIX. — *Iren.*

le monde; et Tertullien présente avec raison comme un des caractères de l'Évangile, que le Verbe y est plus expressément désigné comme étant la puissance par laquelle s'est faite l'œuvre de la création (1). La formule la plus complète énonce que le Père a créé le monde par le Fils dans le Saint-Esprit (2); mais il ne faut point entendre ces expressions, comme les Pères ont soin de le faire observer, dans le sens d'un instrument ou d'un aide employé par une puissance supérieure (3).

La raison fondamentale pour laquelle c'est surtout au Verbe que revient l'œuvre de la création du monde, c'est, selon saint Augustin, qu'il en avait en lui le plan et l'économie tout entière (in Psal. XLIV. Enarr. n. 5).

La création, qui est expressément attribuée à Dieu et à son Verbe, est en même temps explicitement re-

IV, 20. n. 1. — *Orig.* Joan. T. I. n. 22. — *Greg. Thaumat.* Orat. paneg. in Orig. n. 4. — *Eus.* Hist. Eccl. I, 12. Or. panegyr. in Hist. Eccl. X, 4. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. II. T. II. p. 461. ed. *Mor.* — *Chrys.* Hom. in illud Filius ex se facit nihil. n. 3. — *Cyr.* Fest. pasch. Hom. XVIII. — *Ruric.* l. II. Epl. X. Voy. ma Dogmatique. P. II. p. 203.

(1) Adoro Scripturæ plenitudinem, qua mihi et factorem manifestat et facta. In Evangelio vero amplius et ministrum atque arbitrum rectoris invenio sermonem. Adv. Herm. XXII.

(2) *Athan.* ad Serap. Epl. III. n. 4. De comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 48. — *Greg. Nyss.* Sp. S. (*Mai* VIII. II. p. 15.) — *Ephr.* in Gen. I, 1. — *Cyr.* c. Jul. l. III. — *Epiph.* Fid. cath. expos. n. XIV. — *Aug.* ver. Rel. c. VII. n. 13.

(3) *Iren.* V, 18. n. 2. — *Bas.* Sp. S. VIII. n. 19. — Cfr. *Hier.* in Eph. I, 1.

fusée aux anges (1); et saint Augustin remarque que non-seulement elle peut être considérée comme un apanage de la grandeur et de la puissance de Dieu, mais encore qu'on ne saurait attribuer à aucune créature la création du moindre des êtres (2). Saint Jean Damascène pose, de même, en principe qu'un être créé ne saurait être créateur de quoi que ce soit (Orth. fid. II, 3). Néanmoins plusieurs théologiens du moyen-âge, marchant sur les traces d'Avicenne, ont prétendu qu'une créature pouvait créer sinon par l'effet d'une puissance qui lui soit propre (*auctoritative*), du moins comme instrument de la puissance souveraine (*instrumentaliter*), comme ils disent. C'est l'opinion de Pierre Lombard (Sent. IV, dist. V), et de Durand de Saint-Pourçain (in II Sent. dist. I, qu. IV). Saint Thomas (3) soutient au contraire que

(1) *Iren.* II, 2. n. 5. — *Ambr.* Hexaem. III, 7. — *Aug.* Gen. lit. IX, 15. n. 28. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3.

(2) *Ambr.* Hexaem. VI, 7. — *Aug.* Neque enim fas est, ullius naturæ quamlibet minimæ mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere... Angeli autem, etiamsi adhibent vel jussi vel permissi operationem suam rebus quæ gignuntur in mundo, tamen tam non eos dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum. Civ. Dei XII, 24.

(3) Aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum magister dicit in 5 dist. quarti Sententiarum, quod Deus potest creaturæ com-

ce qu'il y a de plus général dans les choses, l'être par exemple, dans lequel est contenu tout le reste, comme vivre, connaître, etc., est précisément ce qui exige l'action de la causalité la plus élevée, de Dieu par conséquent (1); d'ailleurs, la cause instrumentale ne saurait rien opérer à quoi elle ne soit proportionnelle (2).

municare potentiam creandi, ut creat per ministerium, non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest, etc. (Summ. P. I q. XLV. Art. V.)

(1) Summ. P. I. q. XLV, art. V.— Et ailleurs: Considerandum est quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum : sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa... Summ. P. I. q. LXV. art. III.

(2) Quia causa instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad affectum principalis operationis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute; unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi

5. Le *but* de la création, c'est, comme dit l'Écriture (1), la gloire de Dieu, la révélation de ses attributs, la manifestation de sa grandeur. Tel est le langage des Pères, de saint Clément pape (2), d'Athénagore (3), de Théophile d'Antioche (4), de Tertullien (5), de Victorin de Pettau (6), de saint Athanase (7), de saint Augustin (8), de saint Jérôme (9);

per actionem instrumentalis agentis. Summ. P. I. qu. XLV. Art. V.

(1) *Rom.* I, 20. — *Act.* XIV, 16. — *Heb.* II. — *Apoc.* IV. — *Ps.* XIX, 2. VIII. CIV. CXIX. CXV, 16. — *Is.* XLV, 18.

(2) Καὶ αὐτὸς οὖν ὁ Κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας, ἐχάρη. I Cor. n. XXXIII.

(3) Εὔδηλον ὅτι κατὰ μὲν τὸν πρῶτον καὶ κοινότερον λόγον, δι' ἑαυτὸν, καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον· κατὰ δὲ τὸν προσεχέστερον τοῖς γενομένοις λόγον, διὰ τὴν αὐτῶν τῶν γενομένων ζωὴν, οὐκ ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παντελῶς σβεννυμένην. Res. Mort. c. XII.

(4) Τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ. Autolyc. I, 4.

(5) De nihilo (mundum) expressit in ornamentum majestatis suæ. Apol. c. XVII.

(6) Totam molem istam Deus sex diebus in ornamentum suæ majestatis expressit. De fabric. mundi fragm. in *Routh*. Reliq. sacr. III, 235.

(7) Ἡ αὐτὴ μέντοι Σοφία τοῦ Θεοῦ ἐστιν, ἥτις πρότερον μὲν διὰ τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν εἴκονος ἑαυτῆς, δι' ἣν καὶ λέγεται κτίζεσθαι, ἐφανεροῦ ἑαυτὴν, καὶ δι' ἑαυτῆς τὸν ἑαυτῆς Πατέρα. c. Ari. Or. II. n. 81.

(8) Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute atque justitia permansuras, sed etiam peccaturas; non ut peccarent, sed ut essent ornaturæ universum sive peccare, sive non peccare voluissent. Lib. arbit. III, 11. n. 32.

(9) *Hier.* Non quod Deus laude alicujus indigeat, sed quod

ce qui se concilie facilement avec ce que les mêmes Pères disent d'un autre côté, que le monde matériel est fait pour l'homme (1). Ce dernier point de vue se rencontre surtout dans les Apologistes, qui, ayant à combattre le paganisme, dont l'erreur capitale consiste à diviniser la nature, soutiennent que ce n'est pas nous qui sommes faits pour les étoiles et pour les éléments, mais que c'est au contraire le monde qui est fait pour nous.

C'est dans les temps modernes que nous voyons se produire la théorie qui prétend placer le but final de la création du monde dans le plus grand développement possible du bien-être de l'homme ; théorie qui a principalement sa racine dans l'égoïsme théorique et pratique, réduit en système par Emmanuel Kant : ce qui ne veut pas dire, du reste, qu'elle appartienne exclusivement aux théologiens imbus des doctrines kantiennes; car Stattler, par exemple, l'a soutenue avec beaucoup d'ardeur, et l'a prise pour base de sa morale.

6. L'Église, fidèle aux enseignements de l'Écriture (2), a conservé dans toute son intégrité l'idée de la parfaite indépendance de Dieu dans l'œuvre de la création (3), et repoussé de la manière la plus expli-

laus Dei laudatoribus prosit, et dum per singula opera majestatem ipsius magnitudinemque cognoscunt, ad laudandum cum miraculo stuporis erumpant. In Eph. 1, 14.

(1) *Justin.* Apol. I. n. 10. II. n. 4. — *Tat.* Græc. n. IV. — *Orig.* Cels. IV, 74. — *Tert.* Marc. I, 13. — *Hier.* adv. Jovin. l. II. p. 199. T. IV. P. II. (*Mart.*)

(2) *Ps.* CXIV, 3. CXXXV, 6. — *Apoc.* IV, 11. — *Eph.* 1, 11.

(3) *Iren.* Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et li-

cite toute idée de contrainte extérieure ou de nécessité intérieure (1), soit relativement à la création en général, soit relativement au mode selon lequel elle a eu lieu. Saint Basile remarque (Hexaem. I, n. 7) que l'Écriture dit ἐποίησε, et non pas ἐνέργησε ou ὑπέστησε, ce qui exclut toute idée d'opération nécessaire.

La convenance de la création s'accorde très-bien du reste avec une entière liberté dans le créateur (2).

La philosophie païenne a enseigné que le monde actuel est le plus parfait des mondes, et même le seul monde possible (3); on ne rencontre dans les Pères

bere fecit omnia, quum sit solus Deus, et solus Dominus, et solus conditor. II, I. n. I. Quoniam autem ipse omnia fecit libere, et quemadmodum voluit, ait iterum David : *Deus autem noster in cœlis*, etc. III, 8. n. 3. — *Theoph.* κάθως βούλεται. Autol. II, 13. — *Hippolyt.* ἐποίησεν ὡς ἐθέλησεν, Θεὸς γὰρ ἦν. adv. Noet. n. x. XI. — *Aug.* liberrima voluntate fecit. Civ. Dei XI, 24. — *Theod.* in Gen. qu. III. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 2.

(1) *Aug.* In eo vero quod dicitur, *vidit Deus quia bonum est;* satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suæ cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum. Civ. Dei XI, 24.

(2) *Greg. Naz.* Ἐπεὶ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα, τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν. Orat. XXXVIII, 9. T. I. p. 665.

(3) *Senec.* Deus (selon Platon) mundum fecit, quam optime potuit. Epl. LXV. Le monde est, selon *Platon*, le meilleur des mondes possibles, et il a une nature divine. — *Tim.* 29-31. 34. — *Orig.* Cels. V, 7. — D'après *Zénon*, le monde

aucune trace d'un pareil *optimisme*. C'est au moyen-âge, dans Abailard et dans Richard de Saint-Victor (de Erud. interior. hom. II, 18), qu'on retrouve cette doctrine, empruntée à l'antiquité païenne, mais adoucie pourtant dans ses conséquences, qui ne vont pas jusqu'à la divinisation du monde; on sait d'ailleurs comment Leibnitz et Malebranche ont soutenu cette même doctrine et l'ont réduite en système; on sait aussi comment Jordano Bruno en a formellement tiré le panthéisme et une sorte de paganisme.

7. D'un autre côté, nous trouvons partout dans l'antiquité chrétienne la croyance, ouvertement professée, à la *bonté* du monde, et l'idée qu'il porte l'empreinte de Dieu et de la Trinité (1). Le moyen âge reconnaît aussi cette empreinte de Dieu dans le monde (2). Saint Thomas voit, d'après saint Augus-

est un être intelligent (*Cic.* nat. deor. III, 9.) et un Dieu. (*Plut.* placit. Philos. I, 7. — *Orig.* Cels. V, 7.).

(1) *Aug.* Quod ideo, postquam factum est, dicitur (et vidit Deus, quia bonum est), ut res quæ facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur. Quæ bonitas si Spiritus Sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. Civ. Dei XI, 24.

(2) *Rupert.* (Tuit.) Plane non ideas, id est formas, quas philosophi sæculares effinxerunt, sed seipsum Pater Deus, seipsum, inquam, attendit Deus unus Pater et Filius cum eo, quo pariter uterque naturaliter ornatus est, Spiritu Sancto... cœlum recte secundum personam Patris, terram autem creatam esse intelligimus secundum personam Filii, utriusque autem, scilicet cœli et terræ ornatum eorum secundum propriam personam Spiritus Sancti esse factam ex eo maxime liquet, quia priusquam mundi creaturam ornati cœptum esset, Spiritus Dei, inquit, ferebatur super aquas, et exinde septi-

tin, la marque du Père dans la substance du monde, celle du Fils dans la forme, celle du Saint-Esprit dans la relation de chaque chose à une fin (1).

8. C'est une opinion presque générale parmi les plus anciens docteurs de l'Église, suivis en cela par ceux des âges postérieurs, que toutes les substances dont l'ensemble compose l'univers ont été créées en même temps (2); quelques Pères, cependant, croient que les anges ont été créés avant le monde matériel (*Thom.* Summ. P. I. qu. LXI. art. 3). Mais, tout en pensant que les substances ont été créées d'un seul coup et dans un moment unique, on admet cependant qu'elles ont reçu leurs formes dans le temps par l'effet d'une action particulière, que l'on a désignée plus tard sous le nom de seconde création.

9. Les anciens Pères admettent dans la créature

formi ornatu expleto requievit, ait, Deus ab omni opere suo. De Trin. et Opp. ejus in Gen. l. I. c. I.

(1) In creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo *esse*, et habet *formam* per quam determinatur ad speciem, et habet *ordinem* ad aliquid aliud... Et ideo dicit Aug. in 6. lib. de Trinit. (cap. ult.) quod *vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quemdam ordinem tenet.* (Summ. P. I. q. XLV. Art. 7.)

(2) *Clem.* Strom. VI, 16. — *Hippol.* in Gen. I, 6. — *Epiph.* Hær. LXV. n. 4. 5. — *Chrys.* in Gen. Serm. I. n. 3. — *Theod.* in Gen. qu. III. — *Aug.* Civ. Dei I, 6. adv. Faust. XXII, 10. Gen. lit. II, 8. — *Greg. M.* Mor. XXXII, 12. n. 16. — *Isidor.* de Ord. creat. c. VIII. — *Pet. Lomb.* Sent. II. Diss. II. — *Thom.* Summ. P. I. qu. LXI. art. III.

une force ou principe de vie qui lui vient du Créateur (1); opinion qui se lie intimement à la leçon célèbre (2), adoptée par Lachmann, d'après de nombreuses autorités, dans le texte du premier chapitre de saint Jean : ὁ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Mais Origène est le seul qui, en exagérant ce point de vue, ait voulu attribuer, avec les Platoniciens et les Stoïciens, un principe de vie au monde et à tous les corps, et leur donner formellement une âme et une intelligence (3); il est à remarquer, du reste, qu'Origène ne présente nulle part cette idée comme la doctrine de l'Eglise.

Relativement à la liberté qui a été donnée aux créatures intelligentes, saint Augustin (4), et après lui les théologiens du moyen âge (5), saint Anselme

(1) *Eus.* Dem. Evang. IV, 5. — *Bas.* Hexaem. Hom. VII. n. I. — *Aug.* Gen. lit. V, 14. 31. Trin. III, n. 16.

(2) Cette leçon, adoptée par les Alexandrins, l'est aussi par *Eus.* Dem. Evang. IV, 5. *Victor.* in Phil. II, 8. *Aug.* passim. — L'autre leçon est suivie par les Pères de l'école d'Antioche, *Theod. Mops. Chrys.*

(3) *Orig.* in Joan. T. I. n. 17. 40. Or. n. 31. — Cf. *Rom.* VIII, 22.

(4) Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque, et peccare scilicet, et non peccare; et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque. Neque enim vel demens quisquam dixerit Deum posse peccare; aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere. Dei ergo, non nihili, munus est liberum arbitrium; sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest. c. Jul. Op. imp. V, 38. Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? Civ. Dei XXII, 30. n. 3.

(5) *Anselm.* Tract. quod potest. peccand. non pertinet ad

particulièrement, soutiennent et développent avec beaucoup de profondeur, en s'appuyant principalement sur la ressemblance de l'homme avec Dieu, que le pouvoir de pécher n'est point de l'essence de cette faculté, mais qu'il n'en est que l'imperfection; point de vue, du reste, qu'admettent d'un commun accord, dans l'antiquité, les Stoïciens (1) et les Platoniciens (2), et dans les temps modernes, Spinoza (Tract. polit. II. 7. 20. 22), Hegel (Droit naturel), Fichte (Droit naturel), et Baader, en beaucoup d'endroits de ses écrits. Saint Augustin, qui soutient, contre les Pélagiens, que le pouvoir de pécher n'est pas de l'essence de la liberté, repousse formellement l'idée que la liberté doive se mesurer sur le nombre des tentations et sur la violence des épreuves auxquelles elle est assujettie (3), idée qui irait, comme il le remarque, à nier en Jésus-Christ

libert. essent. — *Bernard.* de grat. et lib. arbit. c. VII. n. 22.

(1) Μόνον τε (σόφον) ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους. *Diog. Laert.* VII, 1. n. 64. — Cfr. *Wetst. Lampe* in Joan. VIII, 34.

(2) *Xenoph.* Ὅστις ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν, καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; Ἥκιστα, ἔφη. Memor. IV, 5. — Cfr. *Philo* quod sol. prob. liber.

(3) Ita fit, ut te illa horribilis, sicut jam superius ostendi, sequatur absurditas, tanto esse quemque voluntate castiorem, quanto majorem naturæ suæ libidinem vicerit, nec in aliquos excessus luxuriæ, quamlibet illa magna sit, exire permiserit; qui autem minorem flagitiorum libidinem cohibet, minus esse castum; quoniam quem non libet, quod non licet, secundum tuam sapientiam, vel potius amentiam, omnino nec castus est. Ecce quod Christo importare conaris insane, ut natura fuerit omnium libidinosissimus, quia ita posset voluntatis virtute omnium esse castissimus. c. Jul. op. imp. IV, 52.

la perfection et la sainteté. Le saint docteur distingue, du reste, fort exactement dans la liberté un degré inférieur où il y a pouvoir de ne pas pécher, *posse non peccare*, et un degré supérieur où il n'y a pas pouvoir de pécher, *non posse peccare* (1); ce dernier degré est le fruit de la grâce, la récompense du bon emploi de la liberté, et le résultat de l'union avec Dieu (2). Saint Bernard distingue trois degrés dans la liberté; le premier implique l'impossibilité de pécher, *non posse peccare;* le second, la possibilité de ne pas pécher, *posse non peccare;* le troisième, l'impossibilité de ne pas pécher, *non posse non peccare* (3). Les théologiens

(1) Civ. Dei xxii, 30. n. 3.

(2) Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Servandi autem gradus erant divini muneris, ut primum daretur liberum arbitrium, quo non peccare posset homo; novissimum, quo peccare non posset : atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum præmium pertineret... Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori : ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare. Civ. Dei xxii, 50. n. 3. Quid autem erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quæ futura erat et homini, sicut et facta est angelis sanctis merces meriti? Corr. et grat. xi. n. 32.

(3) Superior libertas consilii est, non posse peccare : inferior, posse non peccare. Item superior libertas complaciti, non posse turbari : inferior, posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit, et de utroque corruit cum peccavit. Corruit autem de posse non peccare in non posse non peccare, amissa ex toto consilii libertate. Itemque de posse non turbari in non posse non turbari, amissa ex toto

plus récents distinguent une *liberté de contradiction* : c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir; et une *liberté de contrariété* : c'est le pouvoir de faire une chose ou son contraire, le bien ou le mal, par exemple; et enfin, une liberté qui est une exemption de *contrainte*, et une liberté qui est une exemption de *nécessité*; distinction devenue fort importante dans la controverse soutenue contre les Jansénistes, qui prétendaient que l'exemption de contrainte suffit pour posséder, dans la vie présente, le mérite et le démérite, sans qu'il y ait exemption de nécessité. L'idée de Malebranche, qui fait consister la liberté de la créature dans l'ignorance où elle est du bien, lui est tout à fait particulière (1).

10. Origène et saint Augustin enseignent, après Platon, et tous les théologiens répètent d'une seule voix après Origène et saint Augustin, que le mal est une pure négation, un μὴ ὄν (2). Comme cette doc-

complaciti libertate. Sola remansit ad pœnam libertas arbitrii, per quam utique cæteras amisit; ipsam tamen amittere non potuit. De grat. et lib. arbit. c. VII. n. 21.

(1) La liberté consiste en ce que l'esprit n'étant pas pleinement convaincu que *tel bien particulier* renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, peut suspendre son jugement et son amour. Recherche de la vérité I, I.

(2) *Orig.* in Joan. T. II. n. 7. — *Greg. Nyss.* in Ps. c. VIII. An. et resurr. T. III. p. 223. ed *Mor.* — *Aug.* Civ. Dei XII, 7. c. Epl. Manich. c. XXVII. — *Dion.* div. Nom. c. IV. § 19. 20. Maxim. qu. in Script. T. I. p. 7. ed. *Combef.* — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 4. IV, 12. — *Alcuin.* Conf. fid. c. VIII. in Genes. interrog. XCIV. — *Scot. Erig.* Præd. — *Anselm.* de casu diaboli c. XXVII. — *Moneta* adv. Cathar. V, 11. § 6. — Cfr. *Petav.* Dogm. l. VI. c. IV.

trine repose sur le principe ontologique, admis avec faveur dans l'école : *Omne ens est bonum*, elle a toujours semblé fort importante pour la théodicée, à cause de l'explication qu'elle donne de l'existence du mal dans le monde (1). Les théologiens du moyen âge, à quelque tendance qu'ils appartiennent, qu'ils soient mystiques ou scholastiques, l'ont maintenue, plutôt à cause de l'usage avantageux qu'on en peut faire, que d'après l'autorité de ceux qui l'ont introduite les premiers dans l'Église (2). Ils en concluent directement, comme saint Augustin, que le mal n'étant rien, il est inutile de demander quel en est le principe. Alcuin dit que, le mal étant une pure négation, il s'ensuit que Dieu ne peut faire aucun mal, sans qu'il y ait pour cela quelque chose qu'il ne puisse pas faire (Conf. fid. c. VIII). Duns Scot (l. II, dist. 37, n. 1) est le seul, avec son école, qui se soit déclaré contre cette opinion, par cette raison que ne pas faire le bien ou ne rien faire serait alors la même chose que faire le mal ; qu'il n'y aurait ainsi entre le bien et le mal qu'une différence de degré, bien qu'il soit vrai qu'ils diffèrent l'un de l'autre en qualité ; qu'il

(1) *Aug.* Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis : non enim est efficiens, sed deficiens ; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab illo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, sed, ut dixi, deficientes, velle invenire, tale est ac si velit quisquam videre tenebras vel audire silentium. Civ. Dei XII, 7.

(2) *Tatian.* Græc. XI. — *Iren.* adv. Hær. IV, 29. n. 1 sq. — *Tert.* Marc. II, 6.

serait impossible enfin, dans l'hypothèse, qui regarde le mal comme une pure négation, d'admettre une différence spécifique entre les péchés mortels, et de parler d'un plus ou moins grand nombre de péchés dans une même personne. Quant aux Manichéens, ils soutinrent, aussi bien que les Cathares, et plus tard Flacius Illyricus, que le mal est une substance.

Relativement à l'origine du mal, toute l'antiquité s'accorde à enseigner que le mal n'a point Dieu pour auteur (1), mais qu'il vient de la volonté de la créature (2); que Dieu ne fait autre chose que le permettre (3), et qu'il le tourne à une bonne fin (4). Lactance seul a soutenu que le mal est nécessaire comme complément du bien, par lequel il doit être vaincu (Inst. div. II, 18); il maintient, du reste, que ce n'est pas Dieu, mais le démon, qui est l'auteur du mal (*ibid.*). Manès enseigne, au contraire, que le mal est éternel et absolument nécessaire. Au moyen âge les sectaires appelés *Homines intelligentiæ* (5), dont le chef était Guillaume de Hildernissen, soutinrent que Dieu veut le mal; cette étrange doctrine fut renouvelée par Jean de Méricour (6). Le docteur Eccard ne voit

(1) *Tatian.* Græc. XI. — *Iren.* adv. Hær. IV, 29. n. 1 sq. — *Tert.* Marc. II, 6.

(2) *Orig.* adv. Cels. IV, 66.

(3) *Clem.* Str. IV, 12. — *Orig.* Princ. III, 2. 37.

(4) *Clem.* Str. I, 17.

(5) Error. hom. intelligentiæ n. 16. in *Bal.* Miscell. II. p. 283.

(6) Error. hom. n. 7. Quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate beneplaciti, et facit eum peccare, et vult quod ille peccet. — n. 8. Quod Deus facit malum esse, et pec-

non plus dans le péché que l'accomplissement de la volonté divine (1), et un sujet de gloire éclatante pour Dieu (2). Dieu est aussi l'auteur du péché, d'après Calvin (3), Zwingle (Provid. v, vi) et même Luther (4).

Quant au mal physique, Athénagore l'attribue à la négligence des anges chargés des diverses parties du monde (Leg. xxii); saint Justin, à la puissance du diable (Apol. i, n. 5; ii, n. 1); saint Cyprien, à l'an-

catum esse. — n. 9. Quod peccatum magis est bonum, quam malum. — n. 30. Quod Deus est causa peccati ut peccatum est, et mali, in quantum malum est. In d'*Argentré* Coll. jud. de nov. err. i, 344.

(1) *Eccard.* err. Art. xv. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea commisisse. Art. xiv. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinæ, quod ipse velit quidquid Deus vult. Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commisissem; et hæc est vera pœnitentia. Cfr. *Rainaldi* ad ann. 1329, et *Fleury* liv. xciii, 59.

(2) *Eccard.* error. Art. v-ix.

(3) Quod autem nihil efficiunt homines, nisi arcano Dei nutu, nec quicquam deliberando agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit, et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur.... Absalon, incesto coitu patris thorum polluens, detestabile scelus perpetrat; Deus tamen hoc opus suum esse pronuntiat. Inst. i, 18. n. i. Cf. de ætern. prædest. adv. Pigh. T. viii. p. 626. 627. ed. Amstelod.

(4) Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit... Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide. De servo arbitrio ad Erasm. fol. 176. T. iii. ed. Jen.

cienneté et à la caducité du monde (Epl. ad Demetrian.). Les autres Pères le considèrent simplement comme une suite et une punition du péché (1), et comme un moyen de le guérir (2).

§ 2. — Les Créatures.

I. — LES ANGES.

SOMMAIRE.

1. Doctrine des anges, ou angélologie. — 2. Existence des anges. — 3. Les anges ont été créés. — 4. Nature substantielle des anges. — 5. Rapport des anges avec l'espace. — 6. Les anges sont-ils d'une nature plus excellente que les hommes? — 7. Science des anges. — 8. Libre arbitre et béatitude des anges. — 9. Nombre des anges. — 10. Ordres divers et hiérarchies du monde angélique. — 11. Rapport des anges avec le monde créé et avec les hommes.

12. Les mauvais anges. — 13. Nature substantielle des mauvais anges. — 14. Chute des mauvais anges. — 15. Rapport des anges déchus avec le monde sensible. — 16. Rapport des mauvais anges avec les hommes; possessions et possédés.

1. L'*Angélologie*, ou doctrine des substances spirituelles, renferme très-peu de dogmes proprement dits; mais il existe un grand nombre d'opinions théologiques qui s'y rapportent, particulièrement dans Origène, puis dans saint Denys l'Aréopagite, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, et après eux dans les livres des Scholastiques.

2. Tous les Pères remarquent que le mot ἄγγελος est un nom de fonction et non pas de nature (3).

(1) *Theophil.* ad Autolyc. II, 27. — *Tert.* Marc. I, 16. 25. 26. II, 14.

(2) *Orig.* Cels. IV, 54. 55. Princ. II, 10.

(3) *Orig.* Τούτους δὴ ἀγγέλους ἀπὸ τοῦ ἔργου αὐτῶν μεμαθηκότες καλεῖν etc. Cels. V, 4. — *Tert.* An. XXXVI. — *Hil.* Trin. V, 22. — *Sev. Gab.* Angeli nomen non naturæ est, sed ministerii est nomen. Hom. III. p. 103. ed. *Aucher.*

L'Écriture ne laisse aucun lieu de douter de l'existence des anges (1), et les théologiens scholastiques n'ont pas manqué de faire observer qu'elle est nécessaire à la perfection de l'univers (2).

3. On n'a jamais mis en doute dans l'Église que le monde des esprits n'ait commencé par voie de création. Mais Cérinthe, Carpocrate, Saturnin et les autres Gnostiques ont soutenu qu'il était une émanation de l'essence divine; c'est aussi le sentiment de Manès (*Aug.* Faust. XV, 5). Quant à l'époque de la création des anges, il y a divergence dans les opinions. Celle d'Origène, qui place cette création avant le commencement des siècles, πρὸ τῶν αἰώνων, s'écarte tout à fait des autres (3). Beaucoup de Pères soutiennent que les anges ont été créés, non pas en même temps que les substances corporelles, mais avant elles (4); ils s'appuient sur plusieurs passages de Job

(1) *Justin.* Apol. I. n. 6. — *Athen.* Leg. n. X. — *Orig.* Princ. Prol. n. VI. Les symboles parlent de créatures *visibles* et de créatures *invisibles.* — Cfr. *Paul.* Coloss. I, 16.

(2) Ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. *Thom.* Summ. P. I. qu. L. Art. I.

(3) In Gen. Hom. I. in Is. Hom. IV. — Cfr. *Leont.* de Sect. Act. X.

(4) *Basil.* Hexaem. Hom. I. n. 5. — *Greg. Naz.* Or. III. XXXVIII. XLV. — *Chrys.* in Gen. Hom. II. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3. — *Hil.* Trin. XII. l. c. Auxent. Arian. — *Hier.* in Tit. c. I. — *Amb.* in Hex. I, 5. n. 19. Ps. I. enarr. præf. n. 2. — *Greg. M.* Mor. XXVIII, 14. — Et aussi *Philo* de Mund. opific. — Cfr. *Petav.* de ang. I, 15. n. I sq. — C'est à cette opinion que se rapporte celle de *Tatien*, qui donne au démon l'épithète πρωτόγονος. Cont. Græc. VII. — Cfr. *Lact.* Inst. div. II, 8.

(xxxviii, 7, et XL, 14); et aussi sur le principe reçu dans la philosophie platonicienne : τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν εἶναι πρεσβύτερα. D'autres, au contraire, contre lesquels s'élève saint Augustin (Civ. Dei XI, 10), veulent que la création des anges ait suivi celle de l'homme. Plusieurs disent qu'ils ont été créés le premier jour (1). Gennade croit que leur création a suivi celle de la matière brute, et précédé l'œuvre des six jours, par laquelle cette matière est devenue le monde (2); tandis que d'autres laissent indécise la question de savoir si c'est avant le premier jour, qu'ils ont été créés, ou si c'est ce jour-là même (3). Au moyen âge, l'opinion dominante est celle que les Pères, et surtout les Pères latins, ont soutenue le plus généralement; celle qui admet que les anges ont été créés en même temps que la substance corporelle (4).

La raison pour laquelle Moïse ne parle point de la création des anges, c'est, suivant les Pères, qu'il n'avait en vue que l'histoire du monde sensible, le seul que les Hébreux fussent capables de bien comprendre (5); et que, d'ailleurs, une mention plus expresse des anges n'eût pas été sans danger pour des hommes

(1) *Aug.* Civ. Dei XI, 7. 9. — *Theod.* in Gen. qu. IV. — *Epiph.* Hær. LXV, 4. 5.

(2) *Gennad.* Dogm. Eccl. c. X.

(3) *Athan.* qu. ad Antioch. qu. III. — *Steph. Gobar.* ap. *Phot.* Cod. CCXXXII.

(4) *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXXIX.

(5) *Chrys.* in Ps. VIII, 4. Gen. Hom. II. n. 2. In Gen. Serm. I. n. 2. — *Job.* ap. *Phot.* Cod. CCXXII.

qui n'étaient point suffisamment affermis dans la foi à l'unité de Dieu (1).

C'est au Verbe que la création des anges est attribuée (2); le Saint-Esprit, d'ailleurs, est présenté comme ayant achevé cette œuvre du Verbe (3).

4. Un grand nombre de Pères ont entendu le texte du chapitre sixième de la Genèse (VI, 2), tel qu'il est traduit par les Septante, et expliqué par Josèphe (Arch. I, 3, n. I), d'un commerce monstrueux des anges avec les femmes (4); les autres remarquent avec raison qu'il faut entendre par les enfants de Dieu les descendants de Seth (5), et que toute autre interprétation est inadmissible (6).

(1) *Athan.* ad Antioch. qu. IV. — *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 2. — *Theod.* in Gen. qu. II.

(2) *Greg. Naz.* Or. XXVIII. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3.

(3) *Greg. Naz.* Or. XXVIII. XLIV. — *Theod.* div. Decr. c. VIII. — *Cyr.* de ador. spir. et verit. l. IX. — *Amb.* Sp. S. I, 7. n. 83. — *Aug.* Civ. Dei XII, 9. n. 2. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3.

(4) *Justin.* II Apol. c. V. — *Athen.* leg. XXVI. — *Iren.* IV, 16. n. 2. 36. n. 4. — *Clem.* Strom. III, 7. Pæd. III, 2. — *Tert.* Cult. fœm. I, 2. II, 10. et alibi *passim.* — *Method.* de Resurr. (ap. *Epiph.* Hær. LXIV. n. 21. — *Phot.* Cod. CCXXXIV.) — *Jul. Afric.* Chronogr. (fragm. *Gall.* II, 363.) — *Cyp.* van. Idol. de habit. virg. — *Commodian.* n. 4. — *Eus.* Præp. Evang. IV, 4. — *Lact.* Inst. div. II, 14. — *Hil.* in Ps. CXXXII, 2. — *Greg. Naz.* Carm. III. — *Ambr.* Arc. et Noe. c. IV. — *Cæs.* Dial. I. n. 48. — *Sulp. Sev.* Hist. Sacr. l. I. — *Steph. Gobar.* (ap. *Phot.* Cod. CCXXXII).

(5) *Chrys.* in Gen. Hom. XXII. n. 2. 3. — *Theod.* in Gen. qu. XLVII. — (Pseudo-) *Ath.* ad Antioch. qu. LVII. — *Bas.* (Seleuc.) Or. VI. — *Aug.* Civ. Dei XV, 22. 23. n. 2. 3. — *Phot.* Epl. CLXXII.

(6) *Bas.* (Seleuc.) Πῶς ἄσαρκος φύσις ἀγγέλων ἐπιθυμίᾳ τῶν

D'après saint Justin, les anges se nourrissent d'une sorte d'aliments célestes, supérieurs aux grossiers aliments de la terre (1). Saint Irénée n'exclut de leur nature que l'idée d'un corps grossier (2); aussi leur attribue-t-il un corps subtil, formé de l'air le plus pur (III, 20); il regarde, du reste, leur nature comme un problème (II, 28, n. 7). Clément d'Alexandrie leur donne une sorte d'enveloppe ou de corps subtil (Strom. IV, 3); Théodote, que ses tendances entraînent vers les doctrines de Valentin, conclut leur corporéité de leur visibilité (*Clem.* Exc. Theod. c. XIV), et définit leur substance, un feu spirituel, différent du feu élémentaire (*ibid.* c. XII). Saint Méthode (apud *Phot.* cod. CCXXXIV), et Théognoste (*ibid.* cod. CVI) leur donnent aussi un corps subtil; Origène va jusqu'à déterminer la forme de ce corps, qu'il prétend être sphérique (or. 31). On peut citer encore comme attribuant un corps aux anges, saint Cyrille (cat. XVI, 15); et dans l'Église latine, Tertullien (3), saint Augustin (4), Cassien (coll. VII, 13). Claudien Mamert

σωμάτων ἡλίσκετο; νόμοις γὰρ προσφόροις ἑκάστην φύσιν ὁ δημιουργὸς ἠσφαλίσατο, καὶ πέπηγεν ἐν τοῖς ἑαυτῶν μέτροις καὶ ὅροις τὰ κτίσματα. Or. VI. — (Pseudo-) *Ath.* Τίνες ἦσαν οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, οἱ ἰδόντες καὶ λαβόντες τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων; — Οἱ υἱοὶ τοῦ Σήθ· ἐπεὶ ἡ ἀσώματος φύσις οὔτε σωμάτων ἐρᾷ, οὔτε γυναιξὶ συμπλέκεται. Qu. ad Antioch. 58.

(1) Dial. c. Tryph. LVII. — Cfr. Ps. LXXVII, 25. — IV *Esdr.* I, 19. 20. — *Tob.* XII, 19. 20.

(2) Sine carne enim angeli sunt. III, 20. n. 4.

(3) Carn. Christ. c. VI. adv. Marc. II, 8.

(4) Trin. II, 7. III, 1. Gen. lit. III, 10. et alibi *passim.* Il prétend que les Anges qui visitèrent Abraham et Tobie prirent véritablement la nourriture qui leur fut présentée (Serm.

dit qu'ils ont un corps et une âme, qu'ils sont composés d'une nature corporelle et d'une nature incorporelle, tout à fait comme l'homme (Il. adv. Faust. Regiens. de statu animæ). Honorius d'Autun (Summ. c. xi, xii), et saint Bernard (1) leur donnent aussi un corps. Il y a, d'ailleurs, beaucoup de Pères qui admettent que Dieu seul est incorporel (2). Jean de Thessalonique (Conc. *Nic.* ii, act. v) va jusqu'à déclarer le sentiment qui attribue aux anges la nature corporelle, la vraie doctrine catholique, et à repousser, comme païenne, l'opinion opposée.

La raison sur laquelle on fonde l'idée que les anges ont un corps, c'est qu'étant quelque part, sans être présents en tout lieu, on ne peut se les représenter que limités dans l'espace (3); on s'appuie encore sur les Angélophanies (4) ou apparitions d'anges, et sur la mention de corps célestes que l'on trouve dans saint Paul (5).

On trouve d'un autre côté la croyance positive à la pure spiritualité des anges, dans saint Ignace

362. n. 10); mais qu'ils le firent sans nécessité, et seulement parce qu'ils le voulurent bien (ibid. n. 11. Civ. Dei xiii, 22).

(1) Consid. ad Eugen. v, 5. In Cantic. Hom. v.

(2) *Iren.* v, 7. — *Orig.* Exod. vi. n. 5. Joan. T. xiv. Princ. i, 1. n. 6. — *Method.* (ap. *Phot.* Cod. ccxxxiv). — *Macar.* Hom. iv. de elev. ment. c. iv. — *Hil.* Matth. c. v. — *Amb.* Abrah. ii, 8. — *Cyr.* (Alex.) in Joan. xiv, 11.

(3) *Cassian.* Coll. vii, 13. — *Mac.* elev. ment. c. v. — *Hilar.* in Matth. v. — *Gennad.* Dogm. Eccl. xi. xii. — *Rupert.* (Tuit.) Trin. i, 17. victor. verbi Dei ii, 28. — *Bernard.* supr. cit.

(4) *Joan. Thessal.* in C. Nic. ii. c. v.

(5) *Cæsar.* Dial. i. interrog. xlviii.

(Smyrn. III), Lactance (Inst. div. VII, 21), saint Athanase (1), Eusèbe (2), Marius Victorinus (adv. Ar. IV), saint Basile (3), saint Grégoire de Nazianze (4), saint Grégoire de Nysse (5), Didyme d'Alexandrie (Spir. S. l. 1), saint Chrysostome (6), saint Epiphane (Hær. XXVI, n. 3), Théodoret (7), Zacchæus (8), saint Fulgence (de fide III), saint Grégoire le Grand (9), saint Jean Damascène (10). Le quatrième concile de Latran semble se déclarer en faveur de ce sentiment (can. 1). C'est aussi celui que défendent les Scholastiques.

5. Saint Jean Damascène attribue aux anges une existence *locale*, en ce sens qu'étant en un lieu déterminé, ils ne peuvent, par cela même, se trouver

(1) De Comm. ess. P. F. et Sp. S. n. 51.

(2) Dem. Evang. III, 5. IV, 1. Ἄϋλά τε καὶ πάντη καθαρὰ πνεύματα.

(3) Hom. quod Deus non est auct. mali. De Sp. S. 1, 1. cont. Eun. l. IV.

(4) Πόθεν (unde probabunt) ὅτι ἄγγελοι σώματα, καί τινα ταῦτα; Or. XXVIII, 8. — Καὶ οὕτως (par la création des anges) ὑπέστησαν λαμπρότητες δεύτεραι, λειτουργοὶ τῆς πρώτης λαμπρότητος· εἴτε νοερὰ πνεύματα, εἴτε πῦρ οἷον ἄϋλον καὶ ἀσώματον, εἴτε τινα φύσιν ἄλλην, ὅτι ἐγγυτάτω τῶν εἰρημένων, ταύτας ὑποληπτέον. Or. XXXVIII, 9. T. I. p. 668.

(5) Ἄγγελος ἀσώματος ὢν καὶ ἄϋλος. De pauperr. amandis Or. II. T. II. p. 52. ed. *Mor.* Or. IV. in Or. Domin. cont. Eun. l. IV. Epl. ad Eustath.

(6) In Gen. Hom. XXII. n. 2. Matth. Hom. I. Act. Hom. XXXII.

(7) In Gen. qu. XX. XLVII. Exod. qu. XXIX. H. F. V, 8.

(8) *Zacch.* (Christian.) et *Apollon.* (philos. gentil.) Consultatio l. I. c. XXXI. ap. *Migne* Patrol. T. XX. col. 1061.

(9) Mor. II, 4. XXVIII, 2. Dial. IV, 29.

(10) Orth. fid. II, 3. adv. Constant. Cabalin. c. XII.

en un autre; en ce sens, aussi, qu'ils sont présents là où ils agissent; mais il ne leur accorde pour cela ni corps ni figure (1). Les Scholastiques après lui enseignent que la substance des anges est finie, mais non délimitée dans l'espace. Saint Thomas dit que plusieurs anges ne sauraient être à la fois dans le même lieu, non point en ce sens qu'ils ne puissent y être présents, mais en ce sens qu'ils ne sauraient y agir en même temps (2).

Quant à l'opinion qui admet le passage instantané des anges d'un lieu dans un autre, on peut à peine alléguer en sa faveur quelques mots de Tertullien (3); mais les Scholastiques enseignent la doctrine contraire de la façon la plus explicite (4); puisqu'ils soutiennent que le passage des anges d'un point de l'espace à un autre, se fait par un mouvement continu à travers l'espace intermédiaire (5).

6. On trouve généralement admise (6) la croyance,

(1) Ὁ ἄγγελος σωματικῶς μὲν ἐν τόπῳ οὐ περιέχεται, ὥστε τυποῦσθαι καὶ σχηματίζεσθαι. Ὅμως λέγεται εἶναι ἐν τόπῳ διὰ τὸ παρεῖναι νοητῶς καὶ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, καὶ μὴ εἶναι ἀλλαχοῦ, ἀλλ' ἐκεῖσε νοητῶς περιγράφεσθαι, ἔνθα καὶ ἐνεργεῖ· οὐ γὰρ δύναται κατὰ ταὐτὸν ἐν διαφόροις τόποις ἐνεργεῖν. Orth. fid. 1, 13. T. I. p. 150.

(2) Summ. P. I. qu. LII. Art. III.

(3) Omnis spiritus ales; hoc et angeli et dæmones. Igitur momento ubique sunt. Apol. XXII.

(4) *Thom.* Summ. P. I. qu. LIII. Art. III.

(5) *Thom.* Summ. P. I. qu. LIII. Art. II.

(6) *Athen.* Resurr. mort. XVI. — *Clem.* Strom. III, 3. — *Orig.* Cels. IV, 29. Matth. T. XVII. n. 21. — *Greg. Naz.* Or. XXXVIII. XLV.

fondée d'ailleurs sur les indications les plus formelles de l'Écriture (1), que les anges sont d'une nature plus excellente que les hommes; quelques Pères, en petit nombre, sont d'un sentiment opposé, Tertullien, par exemple (Marc. II, 8. 9), et saint Macaire (2); ce qui donne, à leurs yeux, une grande dignité à la nature humaine, c'est l'incarnation de Jésus-Christ. Honorius fait voir aussi que si les anges sont plus heureux, les hommes néanmoins sont plus élevés en dignité, par cette raison que le Fils de Dieu s'est fait homme et non pas ange, et que la nature humaine participe, en Jésus-Christ, à l'adoration que l'on rend à Dieu, privilége que n'a pas la nature angélique (Summ. c. VII). Il faut citer encore ceux dont parle Origène, qui mettaient les saints (Matth. T. X, n. 13) et les vrais disciples de Jésus-Christ (Joan. T. I, n. 24) au-dessus des anges, ou plutôt au-dessus de plusieurs des ordres angéliques. C'est aussi le sentiment de saint Méthode, que l'âme de l'homme surpasse en beauté toutes les autres créatures spirituelles (3).

Du reste, le sentiment commun qui met les anges au-dessus de l'homme, les regarde comme étant la plus parfaite image de la nature divine (4).

7. Relativement à la science des anges, saint Augus-

(1) *Ps.* VIII, 6. — II *Pet.* II, 11. — Cfr. *Jud.* 6.

(2) Βλέπε σοῦ τὸ ἀξίωμα, πῶς εἶ τίμιος, ὅτι ὑπὲρ ἀγγέλους ἐποίησέ σε ὁ Θεὸς, ὅποτε καὶ αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ εἰς τὴν σὴν πρεσβείαν καὶ λύτρωσιν παρεγένετο ἐπὶ τῆς γῆς. Hom. XV. n. 43. Cfr. XXXVI. ap. *Galland.* T. VII. p. 65.

(3) *Greg. Nyss.* De eo quid sit, quod ad imaginem Dei et similit. etc. T. II. p. 26. ed. *Mor.*

(4) *Justin.* Apol. I. n. 6. — *Cyr.* c. Anthropom. c. IV.

tin distingue en eux deux manières de connaître les choses créées; l'une, par laquelle ils voient ces choses en Dieu; l'autre, par laquelle ils voient les choses en elles-mêmes. La première sorte de connaissance est plus claire et plus précise que la seconde, les choses étant alors saisies dans leur principe; aussi le saint docteur appelle la première *cognitio matutina*, et la seconde, *cognitio vespertina* (1). Les Scholastiques ont connu et conservé cette distinction et les termes qui l'expriment (2). Quant à l'avenir, les Pères enseignent d'un commun accord que les anges ne le connaissent point par eux-mêmes (3). Saint Jean Damascène (Orth. Fid. II, 4) adopte ce sentiment, et les Scholastiques aussi (4); la raison en est que, d'après la croyance générale, connaître l'avenir par soi-même, est un attribut qui n'appartient qu'à Dieu (5); autrement, les anges auraient été malheureux même avant leur chute. Les anges ne connaissent pas non plus les pensées des

(1) Civ. Dei XI, 7. 29. Gen. lit. v, 18. n. 36.

(2) *Alex. Alens.* P. II. qu. 23. — *Thom.* Summ. P. I. qu. LVIII. Art. VI.

(3) *Isid.* Τὰ μήπω παρόντα ἀγνοοῦσιν. Epl. CXCV. — *Theod.* Καί μοι θαυμαζέτω μηδεὶς ἄγνοιαν ἀκούων τῶν ἀοράτων δυνάμεων· οὔτε γὰρ προΐσασιν, οὔτε ἴσασιν ἅπαντα· μόνη δὲ ἡ θεία φύσις ταύτην ἔχει τὴν γνῶσιν· ἄγγελοι δὲ καὶ ἀρχάγγελοι... τοσαῦτα ἴσασιν, ὅσα διδάσκονται. In Ps. XXIII, 7 sq. — *Cæs.* Dial. I. interrog. XLIV. Ἀγνοοῦσιν δὲ ἅμα βροτοῖς καὶ ἄγγελοι τὰ μέλλοντα· μόνης γὰρ τῆς θείας Τριάδος γινώσκειν τὰ ὄντα, καὶ προγινώσκειν τὰ ἐσόμενα. ap. *Galland.* T. VI. p. 30.

(4) *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. III.

(5) *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. III.

hommes (1); la raison en est encore, que la connaissance des pensées de l'homme est un attribut propre de la nature divine (2). Mais on leur attribue la connaissance de tous les détails du monde; parce que sans cela ils ne pourraient avoir avec les choses du monde aucun rapport de gouvernement et de protection (3). Cette connaissance leur vient de formes et d'images des choses innées en eux (4), et non pas adventices et extérieures.

8. Le libre arbitre des anges est aussi un point de doctrine chrétienne unanimement admis (5); on en donne pour raison ce caractère même de leur nature, que ce sont des esprits (6). Si d'un côté l'on regarde leur existence extérieure comme exempte de tout changement et de toute vicissitude, parce qu'il est impossible de supposer qu'ils perdent ou gagnent quelque chose (7), on admet, de l'autre, que leur

(1) *Orig.* in Gen. Hom. VIII. n. 8. — *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. IV.

(2) *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. IV.

(3) Cfr. *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. II.

(4) Angeli, cum a corporibus sint abstracti, non intelligunt per species a rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas. *Thom.* Summ. P. I. qu. LV. Art. II. qu. LVII. Art. I.

(5) *Justin.* Tryph. CII. — *Tat.* Græc. n. VII. — *Athen.* leg. XXIV. — *Tert.* adv. Marc. II, 10. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3. 27.

(6) *Tert.* adv. Marc. II, 10. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 27.

(7) *Bas.* Οὐ γὰρ ἄγγελοι ἐπιδέχονται τὴν ἀλλοίωσιν. Οὐδεὶς γὰρ παρ' ἐκείνοις παῖς, οὐδὲ νεανισκὸς, οὐδὲ πρεσβύτης, ἀλλ' ἐν ᾗπερ ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθησαν καταστάσει, ἐν ταύτῃ διαμένουσιν, ἀκεραίας

volonté est sujette au changement, et cela, parce que, étant créés, ils participent à la condition des créatures (1).

C'est à Dieu (2), et plus spécialement au Saint-Esprit (3), qu'ils doivent, d'après la doctrine souvent exprimée par les Pères, leur état de béatitude. Avant d'être fixés dans cet état, ils n'étaient point parfaitement heureux, parce que, selon la remarque de saint Augustin (4), ils n'étaient point encore certains de la perpétuité de leur bonheur. Cette fixité de leur sort et la certitude qu'ils en ont, sont la récompense de leur fidélité à Dieu au temps de l'épreuve (5).

αὐτοῖς καὶ ἀτρέπτου τῆς συστάσεως σωζομένης. In Ps. XLIV. Cfr. Sp. S. I, I.

(1) *Bas.* Sp. S. I, I. — *Joan. Dam.* (Ἄγγελος) ἐστὶ τοίνυν φύσις λογικὴ, νοερά τε, καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην, ἤτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν, καὶ τρεπτόν. Orth. fid. II, 3. Cfr. II, 27.

(2) *Aug.* Civ. Dei XII, 9. Gen. lit. VIII, 25. n. 47. — *Joan. Dam.* Δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν, ἀλλ' οὐκ ἀκίνητοι· νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι, καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρείᾳ. Orth. fid. II, 3.

(3) *Eus.* Τῷ οὖν Πατρὶ πᾶσα ἡ δύναμις ἡ ὑπερουράνιος ἐστερεώθη· τούτεστι, τὸ εὔτονον καὶ βέβαιον καὶ πάγιον ἐν ἁγιασμῷ, καὶ πάσῃ πρεπούσῃ ταῖς ἱεραῖς δυνάμεσιν ἀρετῇ, ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐπικουρίας ἔχουσι. In Ps. XXXII, 6. Ἀγγέλων γοῦν τὴν μὲν εἰς τὸ εἶναι πάροδον, ὁ δημιουργὸς Λόγος, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, παρείχετο· τὸν ἁγιασμὸν δὲ αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον συνεπέφερεν· οὐ γὰρ νήπιοι κτισθέντες οἱ ἄγγελοι. Ibid. — *Bas.* In Ps. XXXII, 5. — *Greg. Naz.* XXXIV. Or. XLIII. — *Theod.* div. Decret. c. VIII. — *Cyr.* de Ador. sp. et verit. l. IX. — *Ambr.* Sp. S. I, 7. n. 83.

(4) *Aug.* Civ. Dei XI, 11.

(5) *Aug.* Placuit itaque universitatis creatori atque mode-

Elles datent, selon saint Hippolyte, de la naissance de Jésus-Christ (1); selon Nicétas (ad Greg. Naz. or. XLII, n. 2), de sa résurrection. Saint Ignace fait dépendre leur sort de leur foi en Jésus-Christ (Smyrn. n. 2). Plusieurs Pères ont pensé, après Origène (2), qu'il leur restait toujours la possibilité de pécher; c'est le sentiment de saint Cyrille (Cat. II, 10), de saint Jérôme (Mich. VI, 1), de saint Grégoire de Nazianze (3), de Synesius (epl. LVII), de Nemesius (Nat. hom. c. XLI), du faux Athanase (Dial. de Trin. I, 41), et même des mystiques, Denys et Maxime. Cette opinion n'a d'autre fondement que des passages mal compris de l'Apocalypse (ch. II, III); et l'exagération de ce principe, que Jésus-Christ (4) et la sainte Trinité (5) sont seuls impeccables. Les Scholastiques, au contraire, suivant en cela le sentiment de saint Augustin et de saint Jean Damascène (Orth. Fid. II, 3), admettent unanimement que les anges ne peuvent plus pécher depuis que Dieu les a fixés dans la félicité du ciel; depuis ce moment, en effet, leur union avec Dieu est tellement intime, qu'ils ne voient plus

ratori Deo, ut, quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in perpetua perditione maneret; quæ autem cum Deo illa deserente perstiterat, de sua certissima cognita semper futura felicitate secura gauderet. Enchirid. ad Laurent. XXIX. Corr. et Grat. X. n. 27. Civ. Dei XI, 13. — *Greg.* Mor. XXV, 6. n. 11.

(1) Cont. Beron. et Helicon. fragm. II.

(2) In Luc. Hom. XXXV. in Num. Hom. XX. XXIV.

(3) Carm. Arc. VI. Or. XXVIII. XXXVIII.

(4) *Clem.* Pæd. I, 2. III. cap. ultim. — *Cyr.* Cat. II, 10. — (Cfr. *Touttée* in Cyr. p. CLXVII.)

(5) *Hier.* in Gal. VI, 1.

et ne veulent (1) plus d'autre bien que Dieu lui-même, ce qui perfectionne leur liberté, sans qu'elle leur soit enlevée, précisément comme l'intelligence n'est point anéantie, pour n'être plus dans la possibilité de former aucun faux jugement. Les théologiens arminiens (2) ont enseigné, dans les temps modernes, que le sort des anges n'est point fixé définitivement.

On admet une différence de degré dans la félicité des anges, à raison de la perfection plus ou moins élevée qu'ils ont reçue de Dieu et gagnée par leurs mérites (3); mais saint Thomas nie (4) qu'ils puissent avoir un accroissement de bonheur, parce qu'ils ne peuvent plus mériter, et que d'ailleurs rien ne saurait dépasser son terme.

La doctrine de l'Église est que les anges sont immortels (5); mais plusieurs Pères font observer avec raison que cette immortalité ne leur est conférée (6) que par une faveur particulière de Dieu, qui, seul, est immortel de sa nature (7).

(1) *Thom.* P. I. qu. LXII. Art. VIII.

(2) Voy. pour cette opinion, à la suite d'Arminius, *Episcop.* Inst. theol. l. IV. sect. III. c. II. — *Grot.* in Gal. I, 8.; et contre elle *Limborch.* Theol. christ. l. II, 20. § 12.

(3) *Thom.* P. I. qu. LXII. Art. VI.

(4) Mereri et proficere pertinent ad statum viæ : sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores; ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere (*Thom.* Summ. P. I. qu. LXII. Art. IX).

(5) *Athan.* de Comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 51.—*Theod.* in Gen. qu. XLVII. — *Aug.* Civ. Dei X, 7.

(6) *Athan.* Res. mort. XVI. — *Joan. Dam.* Orth. fid. I, 8. II, 3.

(7) *Iren.* III, 65. — *Epiph.* Hær. LXXVI. — *Cyr.* Thes. XX.

9. Il faut noter comme une idée singulière l'opinion que plusieurs Pères (1) ont émise sur le nombre des anges, d'après ces paroles de Jésus-Christ dans saint Luc, *nolite timere, pusillus grex* (xii, 32). Ce nombre, disent-ils, est à celui des hommes, dans la proportion de quatre-vingt-dix-neuf à un; ou bien, d'après saint Cyrille (Cat. xv, 24), comme la distance qui sépare le ciel de la terre. Saint Thomas, qui admet que le nombre des anges est très-considérable, appuie son opinion sur cette raison, que la beauté de la création a pour condition la quantité et l'étendue; dans le monde des corps, cette condition est remplie par la dimension et la grandeur; elle doit l'être dans le monde des esprits, par le nombre (2), seule expression de grandeur qui puisse convenir aux substances spirituelles.

10. Quant à la distinction des anges en classes et en ordres divers, elle est reconnue (3) par les Pères d'après les indications clairement données dans l'Écriture; et l'un des reproches adressés à Origène, c'est d'avoir soutenu l'égalité radicale de nature entre les anges (4). Saint Cyrille met au dernier rang les Anges et les Archanges; au rang le plus élevé, les Chérubins et les Séraphins (Cat. xvi, n. 23; xxiii, n. 6).

(1) *Tit. Bost.* in Luc. xii, 32. — *Hil.* in Matth. Comm. c. xviii. n. 6. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. xii. T. ii. p. 711. ed. *Mor.* (Cfr. *Theophyl.* in Luc. xii.)

(2) Summ. P. i. qu. l. Art. iii.

(3) *Iren.* ii, 30. — *Clem.* Str. vi, 16. — *Orig.* Princ. i, 5. Cels. vi, 30. — *Greg. Naz.* Or. xxviii. — *Cyr.* Cat. vi. n. 6. vii. n. 11. xi. n. 11. xvi. n. 23.

(4) *C. CP.* (553) c. ii. xiv.

Saint Grégoire de Nysse regarde les Trônes comme identiques aux Chérubins (cont. Eun. l. I. in Col. c. I). Tantôt on distingue neuf ordres ou degrés (1), tantôt dix (2); mais saint Augustin regarde comme une témérité de chercher des nombres si précis dans une matière qui nous est si peu connue (3). En conséquence de l'idée qu'il y a autant de cieux que de chœurs angéliques, comme saint Ignace le donne à entendre (Trall. n. 5), et comme Origène et d'autres après lui (4) l'affirment positivement, plusieurs ont admis qu'il y a neuf ou dix cieux (5); mais saint Chrysostome n'en admet qu'un seul (Genes. hom. 1).

Beaucoup d'anciens Pères enseignent qu'il y a entre les différents ordres un lien de société, et une sorte de communication de connaissance et de lumière des ordres les plus élevés à ceux qui le sont

(1) *Const. apl.* VIII, 12. — *Dionys.* Hier. cœl. c. V. sq. — *Isid.* (Hispal.) de Ordin. creatur. c. II. — *Greg.* in Evv. l. II. Hom. XXXIV. n. 7. — *Beda.* Hom. in dom. III. Pentec. — *Thom.* P. I. qu. CVIII. Art. I. II.

(2) *Const. apl.* VII, 35. — *Beda.* Hom. in dom. III. Pent. — C'est aussi le sentiment de plusieurs docteurs juifs (*Rabbi Maimon.* Fundam. leg. c. II. — *Knorr. a Rosenroth.* Kabbal. denud. T. III. P. II. p. 227); et des mahométans (voy. *Hammer*, Encyclopédie des sciences de l'Orient, p. 435).

(3) Enchirid. c. LVIII. n. 15. ad Oros. c. XI.

(4) *Orig.* Princ. II, 12. in Num. Hom. XVII. — (Pseudo-) *Clem.* Hom. VIII. n. 12. — *Cyr.* Cat. IX, 11. XVI, 23. — *Hilar.* in Ps. CXXXV. n. 10. — *Greg. Nyss.* Hom. de ascension. Ps. XXIV, 7.

(5) C'est aussi l'opinion des théologiens juifs, et des mahométans après eux. Le *Testam. Patr.* (c. III. n. 3) parle de sept cieux habités par sept classes distinctes d'êtres spirituels.

moins (1). Quant au mode de communication et de société des anges entre eux, sujet sur lequel les anciens théologiens avaient déjà présenté des conjectures (2), les théologiens du moyen âge ont eu diverses opinions que Gerson a recueillies et exposées dans son *Sermo de angelis*.

11. Les Pères sont bien éloignés de se représenter le monde des esprits comme entièrement séparé du reste de la création; ils le regardent, au contraire, comme une partie intégrante de l'Église unique de Dieu (3), et comme procurant à l'Église de la terre toutes sortes de secours (4), particulièrement par la prière (5). Ce sont les anges qui présentent à Dieu les prières des fidèles (6), et qui aident les fidèles eux-mêmes à prier (7). Rien de plus fréquent dans les Pères, que l'idée d'un ange gardien donné à chacun des fidèles pour veiller sur lui (8).

(1) *Clem.* Str. VII, 2. — *Ath.* Comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 52. — *Ephr.* adv. Scrut. Serm. V. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 5.

(2) *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3. — *Niceph.* (CP) de inculp. christ. fid. II, 3. — *Thom.* P. I. qu. CVII. Art. I.

(3) *Aug.* Enchirid. LVI. Civ. Dei X, 7. Cum ipsis sumus una civitas Dei... cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.

(4) *Aug.* Enchir. LVI. Civ. Dei X, 7.

(5) *Athan.* de Comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 52.

(6) *Tert.* Or. XII. Cfr. Apoc. VIII, 3. 5. Tob. XII, 12. 15.

(7) *Orig.* Συμπράττουσι τοῖς βουλομένοις τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεὸν θεραπεύειν, καὶ ἐξευμενίζονται, καὶ συνεύχονται, καὶ συναξιοῦσιν. Cels. VIII, 64. Or. XXXI. — *Hil.* in Matth. Comm. c. XVIII. n. 3. Fidelium orationibus præesse angelos absoluta auctoritas est.

(8) *Orig.* in Num. Hom. V. n. 3. XX. n. 3. Cels. V, 57. VIII,

Saint Justin parle déjà (Apol. I, n. VI) de la coutume reçue dans l'Église de rendre aux anges un culte religieux; plus tard on trouve à cet égard de nombreux témoignages (1); mais dès l'origine, le culte rendu aux anges est distingué avec soin de celui qu'on rend à Dieu (2). La Phrygie, cette vieille patrie des erreurs religieuses, nous présente cependant, au quatrième siècle, une secte qui rend aux anges un culte superstitieux; un des canons du concile de Laodicée a pour but d'arrêter les progrès de cette erreur (3).

De même que, selon la doctrine générale des Pères, un ange a été donné à chacun des fidèles pour le garder et lui porter secours, il y a, suivant une opinion assez répandue, fondée sur l'interprétation littérale de l'Apocalypse (ch. II et III), un ange chargé spécialement de chaque église particulière (4); plu-

27. 64. — *Hil.* in Ps. CXXXVII. n. 5. — *Basil.* in Ps. XXXIII. n. 5. Ps. XLVIII. n. 9. adv. Eun. III, 1. etc. Voy. ma Dogmatique. P. II. p. 241. — Cfr. *Frider. Schmidt.* Histor. dogmat. de angelis tutelaribus, nouv. édit. par *Ilgen.* Lips. 1817.

(1) *Orig.* Cels. VIII, 15. in Ez. Hom. I. n. 7. — *Eus.* Dem. Evang. III, 5. — *Ambr.* Vid. c. IX. — *Aug.* Civ. Dei IX, 23. n. 1.

(2) *Iren.* II, 52. — *Orig.* Cels. V, 4. 5. 6. VIII, 13. — *Eus.* Dem. Evang. III, 5. Præp. Evang. VII, 15. — *Bas.* adv. Eun. V. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. IV. — *Theod.* Græc. affect. curat. Serm. III. — *Chrys.* in Col. Hom. VII. n. 1. — *Theod.* in Col. II, 18. — *Aug.* Civ. Dei IV, 23. n. 3. X, 12. Ver. Rel. LV. n. 110. 111.

(3) Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, ἢ συνάξεις ποιεῖν ἅπερ ἀπαγορεύεται. Cfr. *Bals. Zonar. Arist.* h. c.

(4) *Orig.* in Luc. Hom. XII. XIII. Num. Hom. XI. n. 5. —

sieurs mêmes reproduisent, en se fondant aussi sur des passages de l'Écriture (1), le sentiment déjà exprimé par Philon (Posterit. Cain. T. I, p. 243. *Mang.*), qu'il y a un ange préposé spécialement à la garde de chaque peuple (2), chargé de le protéger, et de l'offrir continuellement à Dieu en sacrifice (3); saint Basile ajoute que ces anges gardiens des peuples sont plus élevés en dignité que ceux des individus (adv. Ennom. III, 1). Enfin, un grand nombre de Pères croient que Dieu a établi des anges spéciaux sur les éléments (4), sur les diverses parties du monde organique et inorganique (5), sur les animaux (6), sur les

Eus. in Ps. XC, 12. — *Hil.* in Ps. CXXIV. — *Greg. Naz.* Or. XLII. — *Bas.* Jej. Hom. II. n. 2. Epl. CXXVIII. — Cfr. *Petav.* Ang. II, 7.

(1) *Dan.* VIII, 17 sq. X, 13. 20. XII, 1. 13. — *Deut.* XXXII, 8. (LXX.) — *Sir.* XVII, 17.

(2) *Clem.* Str. VI, 17. — *Orig.* Gen. Hom. XVI, 2. Exod. Hom. VIII. n. 2. Num. Hom. XI. n. 5. Jos. Hom. XIII. n. 3. Luc. Hom. XII. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 10. — *Bas.* Eun. III, 1. — *Epiph.* Hær. LI. n. 34. — *Chrys.* in Matth. Hom. LXI. — *Theod.* in Dan. X. — *Dion.* Hier. Cœl. c. IX. § 4.

(3) *Eus.* in Psalm. LXXI, 10.

(4) *Justin.* Tryph. V. — *Athen.* Leg. X. XXIV. — *Orig.* Jerem. Hom. X. n. 6. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 10. — *Hier.* in Gal. IV, 3. — *Aug.* Gen. lit. XII, 36. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3. — Cfr. *Job.* XXXVI, 32. 33. — *Apoc.* VII, 2. 3. XIV, 18. XVI, 5.

(5) *Orig.* Joan. T. XIII. n. 49.

(6) *Herm.* Past. Vis. II. c. II. — *Athen.* leg. (cité par *Method.* ap. *Epiph.* Hær. LXIV. n. 21. et dans *Phot.* Cod. CCXXXII.) — *Orig.* Opus tamen ipsi mundo etiam angelis, qui sint super bestias, et angelis, qui præsint exercitibus terrenis. Opus est angelis, qui præsint animalium nativitati, virgultorum

plantes (1), et en général sur toutes les choses visibles (2); pendant que d'autres, saint Cyrille d'Alexandrie, par exemple, s'élèvent contre l'idée d'une telle puissance accordée aux anges, et croient à un gouvernement immédiat du monde par la Providence (3).

La doctrine d'Origène sur les anges présente des singularités fort remarquables. Ce sont les anges, d'après lui, qui entretiennent dans l'air et dans l'eau les principes fécondants, et qui font croître les plantes pour l'usage de l'homme (4); ce sont eux qui président à la naissance de l'homme, qui introduisent les âmes dans les corps (5), de même qu'ils les conduisent dans le séjour des morts (6); ce sont eux

plantationumque et cæteris pluralibus incrementis. In Num. Hom. XIV. n. 2 (Cfr. *Apoc.* IX, 11).

(1) *Orig.* in Num. Hom. XIV. n. 2.

(2) *Aug.* de div. qu. 83. q. LXXIX.

(3) Οὔτε ἀβούλητον, ἢ ἀκαλλὲς τῷ Θεῷ τὸ κατάρχειν τῶν ἐπὶ γῆς, οὐ διὰ μεσίτου τινος, προςεχῶς δὲ καὶ, ἵν' οὕτως εἴπωμεν, αὐτουργικῶς, etc. (adv. Jul. l. IV.). T. VI. p. 149. Mais il admet qu'il y a des anges chargés de garder et de protéger les peuples : Οὐκ εἶναι φὴς πολλοὺς ἐπὶ γῆς τῶν ἁγίων παρὰ Θεοῦ τεταγμένους εἴς γε τὸ δεῖν πεπιστευκόσιν ἐπικουρεῖν καὶ οἱονεὶ καθηγεῖσθαι λαῶν; Π. Φημὶ, πῶς γὰρ οὔ; De Ador. spir. et verit. l. IV.

(4) Καὶ ἡμεῖς μὲν γὰρ φαμὲν, οὐ χωρὶς προστασίας ἀοράτων, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, γεωργῶν, καὶ ἄλλων οἰκονόμων, οὐ μόνον τῶν ἀπὸ γῆς φυομένων, ἀλλὰ καὶ παντὸς ναματιαίου ὕδατος, καὶ ἀέρος, τὴν γῆν φέρειν τὰ ὑπὸ φύσεως λεγόμενα διοικεῖσθαι, καὶ τὸ ὕδωρ ἐν ταῖς πηγαῖς καὶ τοῖς αὐθιγενέσι ποταμοῖς ὀμβρεῖν καὶ φέρεσθαι, καὶ τὴν ἀέρα ἀδιάφθορον τηρεῖσθαι, καὶ ζωτικὸν τοῖς ἀναπνεοῦσιν αὐτὸν γίγνεσθαι. Cels. VIII, 31. Cf. ibid. 32.

(5) Luc. Hom. IV. Joan. T. XIII. n. 49.

(6) In Joan. T. XIX. n. 4. T. XXVIII. n. 5. — Cfr. *Hippolyt.* adv. Platon. c. I.

enfin qui les mènent au lieu des supplices (1), ou qui les introduisent dans le paradis (2). On voit, dans tout cela, clairement apparaître l'intention d'attribuer aux anges les fonctions que les païens attribuaient à leurs dieux, et de travailler ainsi à détruire le polythéisme, en transportant au christianisme, après les avoir purifiés, plusieurs points importants du vieux paganisme.

Origène enseigne encore que ce sont les anges qui inspirent les prières (Orat. n. 11); qu'ils s'unissent aux hommes pour prier avec eux (*ibid.* 31); qu'ils offrent dans le ciel, comme prêtres, une eucharistie spirituelle (3), et qu'ils participent aux fruits du sacrifice de Jésus-Christ (4). Les anges préposés à la garde des hommes, dit-il ailleurs, se rendent quelquefois coupables de négligence dans l'accomplissement de leur ministère, et perdent pour un temps, en punition de cette faute, la vue de Dieu; les anges des enfants sont, au contraire, plus vigilants; et c'est pour cela qu'ils ne sont jamais privés du bonheur de voir Dieu (in Luc. Homil. XXXV).

12. Comme tous les docteurs de l'Église enseignent, conformément à l'Écriture, l'existence des bons anges, de même tous admettent, sans hésitation, l'existence des mauvais esprits, clairement en-

(1) In Levit. Hom. IX. n. 4.

(2) Cfr. *Clem.* Strom. IV, 18. — *Const. apl.* VIII, 41. (Cot. h. l.) — Cfr. *Luc.* XVI, 22.

(3) Lev. Hom. II. n. 3. — Cf. *Huet.* Origenian. l. II. qu. 3. n. 24.

(4) Lev. Hom. I. n. 3. — Cf. *Huet.* Origenian. l. II. qu. 3. n. 20. 24.

seignée aussi dans les Livres saints. L'Écriture établit, et ils établissent après elle, entre ces esprits déchus, une différence fondée sur la mesure de leur bonté première et de leur méchanceté actuelle; et ils distinguent l'un d'entre eux par la dénomination de malin esprit, *per eminentiam;* c'est le Démon, à qui l'Écriture donne tant de noms divers, qu'il est difficile d'y en ajouter d'autres. Parmi ces noms, on distingue particulièrement celui de prince de ce monde, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, que l'on trouve souvent employé, expliqué, et quelquefois mal interprété; ainsi les Gnostiques et les Manichéens concluaient directement de ce nom, que le Diable est l'auteur du monde (1). La dénomination de prince de la matière (2), donnée au Démon par Athénagore, mérite d'être remarquée, ainsi que la distinction établie par Origène entre Satan et le prince de ce monde (in Luc. Hom. xxxv). Saint Justin (Apol. II, c. V) et Tertullien après lui distinguent les anges tombés, des démons (3). Saint Irénée voit un symbole du malin esprit dans le poisson monstrueux qui engloutit le prophète Jonas (*Iren.* adv. Hær. III, 20, n. 1); Origène en trouve l'image, entre autres, dans Nabuchodonosor (4).

(1) *Aug.* in Joan. Tract. LXXIX. n. 2. — *Epiph.* Hær. LXVI. — *Chrys.* in Joan. Hom. LXXIV.

(2) *Athen.* leg. XXV. — Cfr. *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 4.

(3) Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens dæmonum evaserit damnata a Deo cum generis auctoribus, et cum eo quem diximus principe, apud Litteras sanctas ordine cognoscitur. Apol. XXII.

(4) *Orig.* in Dan. IV. (in Comm. varior. in Dan. *Mai.* T. I. p. 43.)

13. Relativement à la nature simple et incorporelle des mauvais esprits, on retrouve la même divergence d'opinion que nous avons déjà signalée en parlant des bons anges. D'après Tatien, les mauvais anges sont formés d'une substance matérielle complétée par une substance spirituelle, et c'est pour cela qu'ils se portent avidement vers les choses sensibles (adv. Græc. XII). Le valentinien Théodote leur attribue un corps, et c'est par là qu'il explique comment ils peuvent être soumis à un châtiment (*Clem.* excerpt. Theod. XIV). Origène pense que les démons habitent dans une atmosphère grossière, où ils se nourrissent de la fumée des sacrifices, dont ils ne sauraient se passer (Exh. mart. n. 45; adv. Cels. IV, 32, VIII, 35). Alexandre de Lycopolis les définit des animaux sensibles (αἰσθητὰ ζῶα) (Manich. placit.); Evagre, moine de Scété, va même jusqu'à déterminer avec précision la conformation du corps des démons (1); saint Isidore leur donne simplement pour enveloppe des corps aériens (Ord. creat. c. VIII). D'autres, en grand nombre, pensent que ce sont des êtres d'une nature tout à fait spirituelle.

L'opinion que les démons sont des êtres de nature corporelle, a été reproduite dans les temps modernes, avec des circonstances tout à fait étranges, par le théosophe anglais Pordage, qui prétend que les diables ont une stature gigantesque et des corps tout noirs, tandis que les anges sont de la taille des hommes.

(1) Ψυχρὰ γὰρ λίαν τὰ τῶν δαιμόνων σώματα, καὶ κρυστάλλῳ παρεμφερῆ. Capp. n. LXVI.

14. L'opinion que le Diable a été méchant dès l'origine se rencontre chez quelques hérétiques seulement, par exemple chez les Ebionites (*Clem.* Hom. XIX, n. 12, 13), puis chez Saturnin, Basilides, Marcion, Bardesanes, Manès, et généralement chez les dualistes. Mais les Pères enseignent que tous les esprits ont été créés bons, et qu'une partie d'entre eux s'est pervertie en s'abandonnant au péché (1); ils rapportent du reste à la chute des anges les peintures et les récits qui se trouvent dans Isaïe (XIV, 12) (2) et dans Ezéchiel (XXVIII, 2, sq.) (3). A la question : pourquoi Dieu a-t-il permis cette chute, qu'il pouvait empêcher, saint Augustin répond que Dieu a voulu montrer par là ce que la créature peut être par lui et par sa grâce, et ce qu'elle peut devenir, au contraire, par elle-même et par son orgueil (Civ. Dei XIV, 27).

Quant au peché qui a causé la chute des mauvais anges, c'est, selon les uns, le péché d'impureté commis avec les filles des hommes (4), selon d'autres, l'envie des prérogatives accordées à l'homme (5), ou

(1) *Tat.* Græc. VII. — *Athen.* Leg. XXIV. — *Iren.* IV, 41. n. 2. V, 28. n. 4. — *Clem.* Strom. VII, 7. — *Orig.* Princ. Prol. n. 4. Cels. IV, 65. VII, 69. — *Tert.* Apol. XXII. Marc. II, 10. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 9. Præp. Evang. VII, 16 etc.

(2) *Eus.* Dem. Evang. IV, 9. — *Hier.* in Eph. II, 7. — *Aug.* qu. in V. T. qu. CXIII.

(3) *Tert.* Marc. II, 10. — *Orig.* in Ez. XII. — *Cyr.* Cat. II. n. 4.

(4) *Tert.* Virg. vel. VII. — *Lact.* Inst. div. II, 15. et beaucoup d'autres.

(5) *Justin.* Tryph. c. XXIV. — *Iren.* III, 33. n. 8. IV, 40.

la jalousie contre le Fils de Dieu (1), ou bien l'orgueil (2), et surtout la présomption superbe de se croire semblables à Dieu (3) ; Papias pense que c'est simplement la mauvaise administration de l'univers (4). Au moyen âge, l'opinion dominante est celle de saint Augustin, qui fait consister le péché des mauvais anges dans l'orgueil et la prétention à l'autonomie. Dans les temps modernes, Turner (5) a émis l'idée que la chute des anges a eu pour cause l'ambition des ordres inférieurs, qui ont voulu ravir aux ordres plus élevés leur supériorité.

Quelques Pères croient, il est vrai, que Satan avait une place élevée parmi les anges (6); mais saint Augustin pense (7), au contraire, et beaucoup d'autres avec lui, qu'il était l'un des moins honorés de la cour céleste (8).

v, 24. n. 3. — *Tert.* Pat. v. Marc. II, 10. — *Cyp.* de Zelo et Liv.

(1) *Lact.* Inst. div. II, 8.

(2) *Orig.* in Ez. Hom. IX. — *Ath.* Or. de virginit. — Cf. *Sap.* X, 15. — I *Tim.* III, 6. (κρῖμα Διαβόλου).

(3) *Orig.* in Dan. IV. (*Mai.* I. p. 43.) — *Eus.* Præp. Evang. VII, 16. — *Aug.* qu. in Vet. Test. qu. CXIII. — *Bernard.* Grad. humil. c. X. n. 31. — *Thom.* P. I. qu. LXIII. Art. III. Cf. *Is.* XIV, 13.

(4) *Pap.* ap. *Andr. Cæsar.* Comm. in Apoc. c. XXXIV.

(5) De primi peccati introitu, sive de lapsu angelorum et hominis. Lond. 1691.

(6) *Tert.* Marc. II, 10. — *Orig.* in Ez. XII. — *Cyr.* Cat. II. n. 4. — *Lact.* Inst. div. II, 8. — *Thom.* P. I. qu. LXIII. Art. VII.

(7) *Aug.* Lib. arb. III, 11. n. 32.

(8) *Athen.* Leg. XXV. — *Greg. Nyss.* Or. Cat. VI. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II. 4.

La doctrine de l'Église exclut positivement toute idée d'un rétablissement final du Démon dans son premier état (1), comme Origène l'a reconnu lui-même (Epl. ad Fabian. n. VI), et comme le concile de Constantinople l'a solennellement décidé, en 553, contre les Origénistes des temps postérieurs. La raison sur laquelle on fonde la croyance qu'il n'y a point de rédemption pour le Démon, c'est que les anges, étant affranchis de tout assujettissement à un corps, et des sollicitations au mal qui peuvent en résulter (2), se sont abandonnés au péché par pure malice, et par la seule décision de leur volonté (3). Saint Irénée pense d'ailleurs que Satan aurait pu faire pénitence (III, 23, n. 3); saint Basile dit que c'est pour avoir séduit l'homme qu'il a rendu son sort irrémédiable (in Is. c. XIV, n. 279). Duns Scot distingue deux moments dans la chute de Satan; l'un d'amour désordonné pour lui-même; l'autre de haine positive contre Dieu; il pense que la faute du premier moment pouvait être rachetée, mais qu'il n'y a pas eu de rédemption possible depuis le second moment, où la haine de Dieu (le *status iræ*) est devenue en lui quelque chose de fixe et d'irrévocable (Sentent. l. II. Dist. VI. q. II).

(1) *Justin.* Apol. I, 28. II, 8. — *Tat.* Gr. XIV. XV. — *Iren.* I, 10. — *Tert.* Carn. Christ. XIV. Marc. II, 10. — *Cyr.* Cat. VI, 1. — *Hil.* in Ps. CXLVIII. n. 7. — *Aug.* in Ps. LXXVII. n. 28. Civ. Dei XXI, 17. — *Hier.* adv. Rufin. l. I. T. IV. P. II. p. 379. (*Mart.*) adv. Pel. dial. I. p. 502. ibid.

(2) *Nemes.* Nat. Hom. c. I. — *Cassian.* Coll. IV, 14. — *Jul. Pom.* Vit. contempl. I, 8. — *Greg. M.* in Job. IX, 50. n. 76. — *Job.* de OEcon. IX, 42. 43. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 3. 30.

(3) *Aug.* in Epl. ad Galat. n. 24.

Plusieurs auteurs anciens et plusieurs théologiens du moyen âge ont pensé que, dans la révolte qui a troublé le monde des esprits, un certain nombre d'anges sont restés chancelants et indécis, et ne se sont déclarés ni pour ni contre Dieu; Dante a reproduit cette idée (1). Il faut remarquer aussi une opinion de saint Justin, citée et approuvée par saint Irénée (v, 26, n. 3); ces Pères disent que le démon s'est conduit jusqu'à la venue de Jésus-Christ avec une certaine réserve, parce qu'il ne regardait pas encore sa condamnation comme certaine et définitive; mais que depuis qu'il a entendu sa condamnation de la bouche de Jésus-Christ, il a été enflammé d'une rage violente, et a vomi par la bouche des hérétiques toutes sortes de blasphèmes.

15. Quant au rapport des anges déchus avec le monde sensible, on trouve dans Tertullien (2) et dans plusieurs autres Pères l'idée que les démons, en entraînant l'homme dans le mal, ont bouleversé l'univers et soumis le monde à leur puissance; et c'est un point admis et maintenu par les Apologistes, qu'ils se sont fait dans le monde ainsi bouleversé, comme un nouvel empire (3), en y fondant le paganisme (4); qu'ils ont séduit et égaré les hommes par les fables des

(1) ....che non furon ribelli,
Nè fur fedeli a Dio, ma per se foro.
Inferno, canto III, 38. 39.

(2) *Tert.* Spectac. c. II. — *Macar.* Pat. et Discret. c. III.

(3) *Athen.* Leg. XXV. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 9.

(4) *Athen.* Leg. XXVI. — *Theoph.* Autolyc. II, 28.

poëtes (1), par les mystères (2), les oracles (3), les aruspices (4) et les idoles (5), en sorte qu'ils se sont fait adorer par la race humaine aveuglée et frappée de folie (6). Origène leur attribue aussi les persécutions (Cels. IV, 32). Tertullien dit que ce sont eux qui bouleversent les éléments et corrompent les fruits de la terre (Apol. XXII); saint Cyprien (epl. LXXV), et saint Augustin (Gen. litt. III, 4), qu'ils ont le pouvoir de produire dans l'atmosphère toutes sortes de phénomènes, d'exciter les tempêtes, et de produire la grêle (Cfr. Job. I). Les Priscillianistes avaient aussi cette croyance; mais le concile de Braga, de 560, décida contre eux que les mauvais anges ne peuvent

(1) *Theoph.* Autolyc. II, 10.

(2) *Tert.* Præscr. XL. Baptism. c. V. Apol. XXII.

(3) *Tert.* Or. XIII. — *Orig.* Cels. IV, 92. — *Chrys.* Or. de S. Babyl. De S. Paul. Or. XLII. — *Soz.* Hist. Eccl. V, 18.

(4) *Lact.* de Morte persec. c. X. Tum quidam ministrorum scientes Dominum, cum adsisterent immolanti (Diocletiano in Oriente), imposuerunt frontibus suis immortale signum. Quo facto, fugatis dæmonibus, sacra turbata sunt. Trepidabant aruspices, nec solitas in extis notas videbant; et quasi non litassent, sæpius immolabant. Verum identidem mactatæ hostiæ nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis, seu suspicione, seu visu, ait idcirco non respondere sacra, quod rebus divinis profani homines interessent.

(5) *Minuc. Fel.* Oct. XXVII. — *Orig.* in Is. Hom. VII. n. 2. Cels. VIII, 41.

(6) *Justin.* Apol. I. c. X. XII. — *Tat.* Græc. XII. XVIII. — *Athenag.* Leg. XXVI. — *Min. Fel.* Octav. XXVII. — *Clem. Alex.* Coh. II. — *Orig.* Cels. III, 29. sel. in Num. XXXIII, 1. — *Tert.* Spect. X. XII.

rien de semblable; et au IXe siècle, Agobard de Lyon écrivit un livre tout entier contre cette croyance, qui, du reste, a été reproduite par l'abbé Richalm, vers 1270 (1), et s'est conservée jusqu'à nos jours dans les croyances populaires.

Il est un fait qui a donné lieu à des explications très-diverses; c'est l'évocation de Samuel par la pythonisse, dont il est parlé dans l'Écriture (I Sam. XXVIII). Déjà, du temps d'Origène, plusieurs niaient que l'apparition de Samuel eût été réelle, en sorte qu'Origène se crut obligé d'en établir la vérité dans un traité spécial (*de Engastrimytho*). Au reste, saint Cyrille d'Alexandrie (2) est au nombre de ceux qui soutiennent que l'apparition de l'ombre de Samuel n'eut rien de réel. Saint Augustin ne veut pas décider la question; il laisse en doute si Samuel apparut réellement, ou s'il n'y eut qu'un prestige et une illusion (3). On sait que la question est restée douteuse dans les âges suivants et jusqu'à nos jours (4).

16. C'est une opinion admise par les anciens Pères, d'après l'autorité de l'Écriture, que le châtiment des

(1) Revel. de insid. dæm. in *Pez*. T. I. p. 11.

(2) De Adorat. spirit. et verit. l. VI. T. I. p. 189. ed. *Aub*.

(3) De divers. qu. ad Simplic. l. II. qu. IV. De octo Dulcit. quæst. qu. VI. n. 2. 3.

(4) *Becker*, *Van Dale* (Diss. de div. Idololat. sub Vet. Test.) pensent que la pythonisse ne produisit aux yeux de Saül qu'une vaine illusion, et qu'il n'y eut aucune apparition réelle; *Buddæus* (Dogm. l. II. c. II. § 39), qu'il apparut un fantôme; *Nat. Alex.* (Hist. Vet. Test. Diss. XXIII), que l'ombre de Samuel apparut réellement à Saül, mais par un effet de la volonté de Dieu, et non par suite d'une évocation magique.

anges déchus n'aura sa pleine exécution qu'à la fin des temps; jusque-là, ils infestent notre monde, et c'est l'air qui est désigné comme le lieu de leur séjour (1). La croyance de l'Église est que les démons nous tendent des embûches (2); mais l'idée que chaque homme a un démon particulier chargé de le tenter, bien qu'elle ait été plusieurs fois exprimée, ne doit être considérée que comme une opinion particulière (3). On trouve des détails fort extraordinaires relativement aux embûches du Démon dans

(1) *Orig.* Cels. IV, 32. VIII, 35. Exh. Mart. n. 45. — *Eus.* Dem. Evang. III, 3. 6. — *Mar. Victor.* in Eph. II, 1. — *Hier.* in Eph. II, 2. VI, 12.

(2) *Tat.* Græc. XVI. — *Athen.* leg. XXV. — *Clem.* Strom. IV, 12. II, 20. — *Orig.* Princ. III, 2. n. 1 sq. — *Tert.* Apol. XXII. — *Cyp.* Idol. vanit. — *Cyr.* Cat. II, 3. XVI, 15. — *Hil.* in Ps. CXLII. n. 14. — *Greg. Nyss.* Vit. Mos. — *Const. apl.* III, 12.

(3) *Herm.* Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου· εἷς τῆς δικαιοσύνης, καὶ εἷς τῆς πονηρίας. Past. l. II. mand. VI. n. 2. — *Orig.* Princ. III, 2. n. 10. et ailleurs, *passim*. Legimus (si tamen cui placet hujusmodi scripturam recipere) justitiæ et iniquitatis Angelos super Abrahæ salute et interitu disceptantes, dum utræque turmæ suo eum volunt cœtui vindicare. Quod si cui displicet, transeat ad volumen quod titulo Pastoris scribitur, et inveniet cunctis hominibus duos adesse Angelos; malum, qui ad perversa exhortatur, et bonum, qui ad optima quæque persuadet. In Luc. Hom. XXXV. — Unicuique duo assistunt Angeli, alter justitiæ, alter iniquitatis. Si bonæ cogitationes in corde nostro fuerint, et in animo justitia pullularit, haud dubium quin nobis loquatur Angelus Domini. Si vero mala fuerint in corde nostro versata, loquitur nobis Angelus Diaboli. in Luc. Hom. XII. — *Basil.* in Is. c. III, 12. — *Greg. Nyss.* Vit. Mos. etc. — Cf. *Huet.* Origenian. l. II. qu. V. § 50. — *Petav.* Ang. II, 7.

les écrits de saint Antoine le solitaire, et dans les ascètes des âges suivants. Mais les idées que Molinos a émises sur ce sujet sont tout à fait condamnables (1).

Tous les anciens Pères admettent que les démons ne purent entrer autrefois dans le corps des pourceaux dont parle l'Évangile, qu'avec la permission divine (2). Ils admettent aussi qu'ils peuvent avec la permission de Dieu, prendre possession des hommes. Tous prennent à la lettre ce qui est dit dans l'Écriture des possessions et des possédés; ils témoignent que les mêmes faits de possession et de guérison des possédés ont encore lieu de leur temps (3), et ils invoquent à l'appui de la foi chrétienne, dans leurs apologies, le pouvoir que possèdent les fidèles de chasser les démons (4). Nous retrouvons partout

(1) Deus permittit et vult ad nos humiliandos et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis etiam acceptitiis Dæmon violentiam inferat eorum corporibus, eosque actus carnales committere faciat, etiam in vigilia et sine mentis obfuscatione, etc. Prop. XLI. ab Innoc. XI. Damn. in Bulla ann. 1687.

(2) *Tert.* Fug. in persec. II. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 4. — *Theoph.* in Marc. V.

(3) *Justin.* Apol. II. n. 6. — *Tatian.* Græc. XVI. — *Iren.* I, 32. n. 4. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 8. — *Cyr.* Jul. l. VI. — Cf. *Petav.* Angel. III, 3.

(4) *Justin.* Apol. II. n. 6. — *Minuc. Fel.* Oct. XXVII. — *Orig.* Οὓς οὐκ ὀλίγοι χριστιανῶν ἀπελαύνουσι τῶν πασχόντων, σὺν οὐδενὶ περιέργῳ καὶ μαγικῷ ἢ φαρμακευτικῷ πράγματι, ἀλλὰ μόνῃ εὐχῇ καὶ ὁρκώσεσιν ἁπλουστέραις, καὶ ὅσα ἂν δύναιτο προσάγειν ἁπλούστερος ἄνθρωπος· ὡς ἐπίπαν γὰρ ἰδιῶται τὸ τοιοῦτον πράττουσι. Cels. VII, 4. 15. — *Tert.* Apol. XXIII. Scap. II. — *Clem.* Recogn. IV, 20. 32. — *Lact.* Quo (nomine Dei) audito tre-

cette croyance aux possessions (1), et à la vertu toute-puissante du nom de Jésus pour délivrer les possédés (2). Saint Justin croyait, il est vrai (Apol. I, n. 18.), aussi bien que Josèphe (Bell. Jud. VII. 6. Cfr. *Wetst.* in Matth. XII, 27.), que ce sont les âmes des hommes méchants, qui prennent ainsi possession du corps des vivants ; mais son disciple Tatien se prononce de la façon la plus expresse contre cette opinion (adv. Græc. XVI.).

Cependant on voit les médecins de l'antiquité, comme Hippocrate, Galien, Arétée (*Wetst.* N. T. I, 282) aussi bien que ceux des temps plus récents (3), nier toute espèce de possession. Dans les temps modernes, le cartésien Balthasar Becker s'est aussi déclaré contre les possessions dans un livre bien connu qui a pour titre *le Monde enchanté;* les théologiens arminiens, Wetsteins, Leclerc, etc., etc., ont approu-

munt, exclamant, et uri se verberarique testantur; et interroganti, qui sint, quando venerint, quomodo in hominem irrepserint, confitentur. Inst. div. V, 22. Maximis sæpe ululatibus editis; verberari se et ardere, et jam exire proclamant. Ibid. II, 16. Cf. ibid. IV, 27.

(1) *Orig.* Princ. III, 3. — *Cyp.* Idol. vanit. — *Cyr.* Cat. XVI, 15. — *Lact.* Inst. div. II, 14.

(2) *Justin.* Apol. II. n. 4. — *Orig.* Οὐ γὰρ ἑώρακε (Κέλσος) τίνα τρόπον τὸ, ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, ὑπὸ τῶν γνησίως πιστευόντων καλούμενον, οὐκ ὀλίγους ἀπὸ νοσῶν, καὶ δαιμονισμῶν, καὶ ἄλλων περιστάσεων ἰάσατο. VIII, 58. III, 36. — *Eus.* III, 6. — *Greg. Naz.* Or. II.

(3) Cfr. *Orig.* T. XIII. n. 6. in Matth. — *Mich. Psell.* Ἀλλ' ἕτερ' ἄττα πείθουσιν ἡμᾶς φρονεῖν ἰάτρων παῖδες, οὐ δαιμόνων ἔκγονα τὰ πάθη ταῦτα λέγοντες εἶναι, χυμῶν δὲ καὶ αὐχμῶν καὶ πνευμάτων μοχθηρῶν ἐχόντων. De operat. dæm.

vé sa doctrine. Semler s'élève aussi contre les possessions, dans lesquelles il ne veut reconnaître que des maladies (1); il a été suivi en ce point par un grand nombre de théologiens protestants; Jahn lui-même ne lui refuse pas son assentiment (Voir ses Fragments théologiques).

II. — LE MONDE MATÉRIEL.

SOMMAIRE.

1. Réalité du monde matériel. — 2. Opinions sur l'œuvre des six jours. 3. Dieu est l'auteur du monde. — 4. Opinions sur le but de la création du monde. — 5. Pluralité des mondes. — 6. Perfection absolue et relative du monde.

1. On ne trouve dans les temps anciens ni doute ni essai de démonstration relativement à la réalité du monde matériel. Une fois seulement Tertullien fait observer que nier l'existence du monde matériel et la légitimité de la perception des sens, ce serait nier aussi le christianisme et le Christ qui n'aurait pu alors ni voir, ni entendre, ni être entendu, ni être vu (Anim. XVII).

2. La création du monde, dont parle la Genèse, est toujours entendue dans l'Église d'une création dans le sens propre, jamais d'un simple changement de forme. Quelques-uns voulaient entendre par le mot ἀρχή, le principe, l'élément, dont le monde a été formé, ainsi que le rapporte Tertullien (Hermog.

(1) Disputat. de dæmoniac. quorum in N. T. fit mentio. Hal. 1760. Recherche critique sur les possédés. Hall. 1762.

XIX), qui explique, lui, cette expression dans le sens de commencement (1); d'autres Pères entendent par ἐν ἀρχῇ la soudaineté et en quelque sorte la spontanéité (2) de la création; d'autres croient que ces mots désignent le Verbe (3). Saint Grégoire de Nysse repousse l'interprétation qui expliquait l'abîme par le Démon, et les ténèbres par le chef des démons (Hexaem. T. II. p. 15. Mor.). Par l'esprit qui planait sur les eaux, la plupart entendent le Saint-Esprit (4); d'autres supposent qu'il s'agit d'un vent violent (5). Saint Théophile l'entend de l'esprit donné par Dieu à chaque créature, comme plus tard à Adam (Autolyc. II, 13.); Cajétan croit qu'il est question d'un ange qui agitait les eaux. Par les eaux, sur lesquelles

(1) *Tert.* Nos autem unicuique vocabulo proprietatem suam vindicamus, principium initium esse, et competisse ita poni rebus incipientibus fieri. Nihil enim, quod fieri habet, sine initio esse, quin initium sit illi ipsum dum incipit fieri. Ita principium sive initium, inceptionis esse verbum, non alicujus substantiæ nomen. Adv. Hermog. XIX.

(2) *Bas.* Ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ. Hexaem. Hom. I. n. 6. — *Greg. Nyss.* Ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ὅτι ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν, εἶπεν, ἐν κεφαλαίῳ, ἤτοι ἐν ἀρχῇ etc. Hexaem. (T. I. p. 7. ed. *Mor.*) — Cf. *Aquil.* h. l.

(3) *Aug.* Gen. lit. I, I. Civ. Dei XI, 32. — *Ambr.* Hexaem.

(4) *Tert.* Bapt. III. IV. V. — *Hippol.* de Theophan. c. IX. — *Bas.* Hexaem. Hom. II. n. 6. — *Greg. Nyss.* Hexaem. — *Ambr.* Hex. I, 8. — *Aug.* Civ. Dei XI, 32. Gen. lit. I, 16. — *Hier.* qu. in Gen. h. l. — *Cyr.* cont. Jul. l. III. — *Cæs.* Dial. I. int. LV.

(5) *Tert.* Hermog. c. XXXII. Ephr. h. l. Gen. — *Theod.* in Gen. VIII. — *Sever. Gabal.* Mund. creat. Or. I. n. 5. — Cfr. *Onkel.* in hunc loc., et *Philo.* de gigg.

l'Écriture nous dit que l'esprit de Dieu planait, tous les anciens entendent l'élément lui-même que ce nom désigne communément (1); Origène seul croit que cette expression signifie les bons anges (2); et il oppose les mauvais esprits ou les eaux inférieures, aux bons esprits, qu'il croit désignés par les eaux supérieures.

Le plus grand nombre des Pères distinguent le moment de la création proprement dite de la matière dont le monde a été formé, du moment postérieur où cette matière a été façonnée et ordonnée pour former le monde (3). Philon (*Gfrœrer*, I, 332), et beaucoup de Pères après lui, ne voyant dans le récit de l'œuvre des six jours qu'un arrangement poétique, regardent la création et l'organisation de toutes choses comme ayant eu lieu par un acte unique et indivisible sans aucune succession de jours ou de périodes (4); cette opinion a été adoptée par plusieurs théologiens du moyen âge. D'autres, au contraire, soutiennent que l'œuvre de Dieu s'est faite successivement, et dans une suite de périodes distinctes; et ils voient dans ce mode de création une

(1) *Tert.* Invisibilis vero, ut adhuc aquis tanquam munimento genitalis humoris obducta : qua forma, etiam adfinis ejus caro nostra producitur. Adv. Hermog. XXIX.

(2) Princ. I, 7. — *Joan.* (Hier.) Epl. ad Epiph. — *Greg. Nyss.* Opif. mund, — Cf. *Aug.* Civ. Dei XI, 24.

(3) *Justin.* Apol. I. n. 10. 59. — *Tat.* Græc. c. XII. — *Method.* (ap. *Phot.* Cod. CCXXIV.). — *Greg. Nyss.* Hex. — *Chrys.* in Gen. Hom. III. n. 1. 2.

(4) *Clem.* Str. VI, 16. — *Orig.* Princ. III, 5. Sel. in Gen. — *Athan.* c. Arian. Or. III. — *Procop. Gaz.* in Gen. — *Aug.* Gen. lit. IV, 22.

preuve de la liberté divine (1). Plusieurs savants modernes se sont jetés dans un autre extrême, et ont entendu par chacun des jours de la création de longues périodes de temps (2).

Plusieurs, après Philon, donnent à l'œuvre des six jours un sens plus ou moins mystique. Ainsi, Papias, Pantène, Clément d'Alexandrie, Ammonius l'expliquent, au témoignage d'Anastase le Sinaïte (Hexaem. l. 1), de l'Église et de Jésus-Christ. On trouve aussi des explications mystiques dans Origène (in Genes.), dans les *Hexaemerons* de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse et de saint Ambroise, dans saint Augustin (3), dans les commentaires de Rupert de Deutz, et dans Cajétan (in Genes.). Saint Épiphane attribue le même sentiment aux Hiéracites (Hær. 76. c. III). Philon, Origène (Gen. Hom. I) et saint Basile (Hex. Hom. II.) voient un mystère particulier dans l'expression ἡμέρα μία pour πρώτη (Gen. I, 6.). Jules Africain entend aussi le premier jour d'une manière toute spirituelle (ap. *Greg. Syncell.* Chronograph.).

Les juifs et les chrétiens étaient divisés sur la question de savoir si le premier jour avait commencé par la lumière ou par les ténèbres. Saint Basile,

(1) *Chrys.* in Gen. Hom. III. n. 3. Serm. I. n. 3.

(2) Un jour représente un an selon *Whiston*, *Burnet*, *Cluver;* mille ans, selon *Descartes*. *Buffon* est allé plus loin encore.—Cfr. *Schubert* dans sa Cosmologie. — D'après *Michaëlis* les premiers jours seraient des périodes d'une certaine étendue, mais les trois derniers jours seraient des jours ordinaires.

(3) Gen. litt. IV, 22. Civ. Dei XI, 7 29. 30. (Il est d'un avis tout contraire, de Catechiz. rudd. c. XVII.)

saint Chrysostome, saint Augustin et d'autres Pères (Cfr. *Petau* Opif. sex dier.), cherchent à établir contre les juifs qu'on ne peut admettre un νυχθήμερον, un jour composé d'un temps de ténèbres et d'un temps de lumière; mais qu'il est question dans la Genèse d'un ἡμερονύκτιον, d'un jour composé d'un temps de lumière et d'un temps de ténèbres.

A cette autre question, pourquoi dans le récit de la création, il est parlé de lumière, de soir et de matin, et de jours, avant la création du soleil; les anciens Pères donnent déjà diverses réponses et diverses explications (V. *Petau* Opif. sex dier. I, 8).

3. C'est à Dieu, et plus spécialement au Logos, que les Pères attribuent l'œuvre de la création du monde. Les Gnostiques enseignent, au contraire, qu'elle a pour auteur un esprit d'un rang inférieur. C'est la doctrine de Simon le magicien (1), de Ménandre (2), de Cérinthe (3), de Carpocrate (4), de Saturnin (5), de Basilides (6), de Valentin (7), de Mar-

(1) *Iren.* I, 23. n. 2. 3. 5. II, 9. n. 2.

(2) *Iren.* I, 23. n. 5.

(3) *Iren.* III, 11. — *Epiph.* Hær. XXVIII. — *Theod.* Hær. Fab. II, 3. — *Aug.* Hær. VIII. etc.

(4) *Iren.* I, 25. n. 1. — *Clem.* Str. III. — *Epiph.* Hær. XXVII. § 2.

(5) *Iren.* I, 24. n. 1. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 3. — *Epiph.* Hær. XXVII. — *Aug.* Hær. III. — *Philast.* Hær. XXXI.

(6) *Iren.* Hær. I, 24. n. 3. 4. — *Tert.* Præscr. XLVI. — *Eus.* Hist. Eccl. IV, 7. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 4. — *Philast.* Hær. XXXII.

(7) *Iren.* I, 4. n. 1. 2. III, 11. n. 2. — *Tert.* Præscr. VII. XXX. adv. Valent. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 7. — *Epiph.* Hær. XXXI.

cion (1), des Borboriens (2). Les Ophites (3), les Priscillianistes (4), les Pauliciens (5), les Cathares (6), les Bogomiles (7) la regardent comme l'œuvre d'un mauvais principe. Le paradoxal docteur Eccard prétend que la création du monde est l'œuvre de l'homme juste aussi bien que de Dieu, et il va jusqu'à dire que l'homme juste est le coopérateur de Dieu en tout ce que Dieu fait, et que Dieu ne pourrait rien faire sans lui (8).

4. Origène avait prétendu que la création des corps n'a eu lieu que par suite du péché et pour punir les fautes commises par une partie des êtres spirituels; saint Augustin oppose à cette opinion cette considération, que, s'il en était ainsi, le Démon devrait avoir un corps beaucoup plus grossier que l'homme (Civ. Dei XI, 23, n. 2); il ajoute que les différentes formes corporelles et les différents corps devraient alors être considérés comme autant d'ex-

(1) *Tert.* adv. Marc. I, 15. 16. — Cf. *Iren.* III, 11. n. 2.

(2) *Iren.* adv. Hær. I, 29. n. 4.

(3) *Iren.* I, 30. — *Tert.* Præscr. XLVII. — *Epiph.* H. XXXVII. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 14. — *Aug.* Hær. XVII.

(4) *Leo.* Epl. XV. ad Turib.

(5) *Phot.* adv. Manich. II, 5.

(6) *Rayner.* Summ. adv. Cathar. — *Bonacurs.* Vit. hæretic. prol. — *Moneta.* I, 8. §1. sq. II, 2. 3.

(7) *Euthym. Zigab.* Victoria de impia et multiplici execrabilium Messalaniorum secta (*Gall.* XIV, 293 sq.).

(8) Quidquid proprium est divinæ naturæ, hoc totum principium est homini justo et divino. Propter hoc iste homo operatur, quidquid Deus operatur et creavit una cum Deo cœlum et terram, et est generator Verbi æterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere. Art. XIII.

pressions diverses de fautes particulières, en sorte que, par exemple, s'il y a un soleil parce qu'une âme a fait une certaine faute, il devrait y en avoir dix, si dix âmes avaient commis la même faute (*ibid.*); le saint docteur dit encore que cette idée est incompatible avec la promesse que Dieu a faite d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (1). Saint Thomas ajoute à ces raisons que, d'après cette opinion d'Origène, il faudrait considérer le monde actuel comme une œuvre toute fortuite, puisqu'il ne devrait son origine qu'au malheur que les esprits ont eu de s'abandonner au péché (2).

Manès considère aussi le monde comme un lieu d'exil et de purification pour les esprits de lumière tombés sous la domination du mauvais principe, et comme un moyen pour eux de revenir à leur premier état (3). D'après Scot Erigène, le monde sensible n'a été créé qu'en vue de l'homme, dont Dieu avait prévu l'assujettissement futur à la matière (div. nat. II, 12).

5. Clément d'Alexandrie (*Phot.* Cod. CCXXXV) et Origène après lui (4) pensent qu'il y a eu d'autres mondes avant le monde actuel, et qu'il y en aura d'autres après, et cela, parce que la puissance de Dieu ne saurait se concevoir autrement qu'agissant et créant. On voit clairement que ce n'est pas là admettre l'éternité du monde; c'est dire qu'il y a toujours eu et qu'il y aura

(1) *Aug.* ad Oros. c. Priscill. et Origen. n. 10.

(2) Summ. P. I. qu. LXV. Art. II.

(3) *Aug.* Nat. bon. c. XLII. — *Archel.* Disput. cum Manete. c. VII.

(4) Princ. III, 5. n. 3. 4. — Cfr. *Phot.* Cod. CCXXXV.

toujours quelque monde; c'est rejeter par conséquent l'idée d'un même monde subsistant éternellement.

6. L'éternité du monde a été enseignée par les Cathares (1), et par le docteur Eccard (2), qui rétracta, comme on sait, ses erreurs (3). Descartes a émis l'idée que le monde est infini en étendue (4); et ce qu'il y a de remarquable, c'est que son opinion a été adoptée par le protestant Wittich (Theol. pacifica, c. VIII); mais elle a été vivement combattue d'ailleurs par les protestants et par les catholiques tout à la fois (5). On sait et on conçoit comment Bruno et Spinoza croient à l'immensité du monde.

Saint Thomas fait observer relativement à la perfection du monde matériel que s'il est meilleur que l'homme *extensivè* et *diffusivè*, comme il s'exprime, l'homme est meilleur que le monde *intensivè* et *collectivè* (Summ. Part. I, qu. XCIII. Art. II); et qu'ainsi l'on ne peut dire que le monde soit plus que l'homme l'image et le reflet de Dieu (*ibid.*); il ajoute que Dieu ne

(1) Omnes creaturas esse ab æterno bonas creaturas cum deo bono, et malas cum malo deo; et quod creatores non præcedant creaturas in æternitate, sed causa; et quod creaturæ ex Deo sunt ab æterno, sicut splendor vel radii in sole, qui non præcedit radios suos tempore, sed tantum causa vel natura. *Rainer. Sacchon.* Summ. c. Catharos.

(2) Art. I-III. ap. *Raynald.* 1321. n. 71. — *D'Argentré* Coll. jud. de nov. err. T. I.

(3) *Raynald.* ann. 1329. n. 72.

(4) Princ. Philos. P. II. n. 21.

(5) *Huet.* Censur. philos. Cartesian. c. V. n. 5. — *Wits.* in Symb. apl. exercit. VIII. § 51. — *Werenfels.* Dial. de finibus mundi.

se trouve représenté dans la nature que *per modum vestigii* (c'est l'expression qu'il emploie); c'est-à-dire qu'on aperçoit dans l'œuvre la main de l'ouvrier; mais dans l'homme l'empreinte de Dieu se trouve *per modum imaginis;* l'homme est comme une copie dont Dieu est l'original (*ibid.* art. VI).

III. — L'HOMME.

SOMMAIRE.

A. NATURE DE L'HOMME.

1. Définition de l'homme; ses titres et sa place dans le monde. — 2. Origine de l'homme. — 3. Origine de l'âme. — 4. Les deux sexes. — 5. But de la création de l'homme. — 6. Éléments constitutifs de la nature humaine.

B. L'IMAGE DE DIEU DANS L'HOMME.

7. Dignité de l'homme dans son âme et dans son corps. — 8. L'homme est fait à l'*image* et à la *ressemblance* de Dieu.

C. L'AME.

9. Doctrine de l'âme. — 10. L'âme est une substance. — 11. Nature substantielle de l'âme. — 12. Liberté de l'âme. — 13. Immortalité de l'âme. — 14. Adam, père de tous les hommes. — 15. Origine des âmes. — 16. Union de l'âme avec le corps; métempsychose.

D. L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME.

17. Le paradis. — 18. État de perfection surnaturelle de l'homme primitif. —19. Doctrine de la chute. — 20. Suites du péché d'Adam.

E. LE PÉCHÉ ORIGINEL; LE PÉCHÉ ACTUEL.

21. Doctrine du péché originel. — 22. Adversaires de la doctrine du péché originel; Pélagiens. — 23. Mode de transmission du péché originel. — 24. Nature et essence du péché originel. — 25. Le péché originel a passé dans tous les hommes; doctrine de l'immaculée conception de la sainte Vierge. — 26. Suites du péché originel. — 27. Doctrine des Pélagiens à ce sujet. — 28. Doctrine des réformateurs du seizième siècle.
29. Le péché actuel; différence de gravité dans les péchés actuels.

Sauf quelques points importants, d'absolue ou de première nécessité, on ne trouve ni dans l'Écriture ni dans la tradition, relativement à l'Anthropologie, rien qui soit rigoureusement défini. Cette matière laisse,

par conséquent, un vaste champ ouvert à la spéculation. Nous aurons donc à signaler dans cette partie de notre travail, à côté des dogmes proprement dits, un grand nombre de θεολογούμενα, ou de simples opinions théologiques.

1. Nous trouvons dans les écrivains ecclésiastiques deux définitions de l'homme; l'une, qui le considère comme un esprit servi par des organes (1); l'autre qui l'appelle un animal raisonnable (2).

Les Pères emploient diverses expressions pour représenter et développer l'idée qu'ils se font de la dignité de l'homme au milieu de l'univers; ils l'appellent l'interprète de la création (*Aster.* Incarn. II), le consécrateur de l'univers (*Greg. Nyss.* Opif. hom. c. III), l'inspecteur du monde visible (3), le pontife des cho-

(1) *Arnob.* adv. Gent. II, 23.—*Orig.* in Joan. T. X. n. 29. — *Method.* conv. dec. virgg. Or. VI. — *Bas.* Τοῦτο γὰρ ἄνθρωπος· νοῦς ἐνδεδεμένος προσφόρῳ καὶ πρεπούσῃ σαρκί. Hom. XXI. quod mundanis non adhærend. n. 5. — *Greg. Nyss.* Τί οὖν ἐστιν ἄνθρωπος;... Ἄνθρωπος ἐστὶ ποίημα Θεοῦ λογικὸν, κατ' εἰκόνα γινόμενον τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Or. I. in illud : Faciam. hom. (T. I. p. 146. ed. *Mor.*) Συγκρινόμενος ὁ ἄνθρωπος λογικόν τι χρῆμα καὶ διανοητικόν ἐστι, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. Or. Cat. c. XXXIII. — *Aug.* Homo igitur... anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore. Mor. Eccl. cath. XXVII. n. 52. — *Ambr.* Isaac. et anim. c. VIII. n. 79. — *Greg. M.* Diall. IV, 3.

(2) *Athan.* Ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον νοερὸν, αἰσθητικὸν θείου νοῦ, καὶ ζωῆς αἰωνίου δεκτικόν. De comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 53. — *Greg. Nyss.* Hom. opif. VIII. Virgin. c. XII. — *Bas.* adv. Eun. l. IV. — *Gelas.* (Cæs.) ap. *Anast.* Presb. antiqq. PP. doctrina de incarn. c. XV.

(3) *Greg. Naz.* Οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ

ses invisibles (1) et d'un autre nom souvent employé, le microcosme (2), l'abrégé du monde, le monde du monde (3).

2. La création de l'homme et son existence dans le temps se trouvent comprises dans la doctrine générale de la création de toutes choses, et reconnues avec elle. Les Pères concluaient la non-éternité de la race humaine, de la nouveauté des sciences et des arts parmi les hommes. Les philosophes païens prétendaient, il est vrai, que les sciences et les arts avaient péri dans des catastrophes assez récentes; mais saint Augustin répond à leurs assertions toutes gratuites : *Dicunt quod putant, non quod sciunt* (Civ. Dei XII, 10, n. 1).

3. Comme Pythagore, comme Platon, comme les Stoïciens, les Manichéens prétendaient que l'âme est une parcelle de la substance divine (4). Saint Augustin réfute cette opinion dans ses livres contre les Manichéens, et spécialement dans le livre *de Origine animæ*, contre Vincentius Victor. Les théologiens du

τῆς γῆς ἵστησιν, Ἄγγελον ἄλλον προσκυνήτην μικτὸν, ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς... Or. XXXVIII, 11. T. I. p. 669. Carm. II, 86-91.

(1) *Lactant.* Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se, tanquam templi divini antistitem, spectatorem operum rerumque cœlestium. Ira Dei XIV. — *Greg. Naz.* Or. XXXVIII.

(2) *Greg. Naz.* Or. XXXVIII. — *Aug.* ad Oros. cont. Priscill. et Orig. n. 11.

(3) *Method.* ap. Epiph. Hær. LXIV, 18. — *Const. apl.* VII, 34.

(4) *Hier.* Epl. XXXVIII. ad Pammach. de error. Joan. Hieros.

moyen âge combattent aussi cette erreur, reproduite, du reste, par Spinoza (Ethic. P. II, prop. IX), Poiret (Œcon. div. I, 10, § 2. 20), Bœhme, Weigel et d'autres mystiques. Quelques docteurs ne voulaient pas reconnaître dans l'expression de la Genèse : *inspiravit Deus in faciem ejus spiritum vitæ, et factus est homo in animam viventem* (Gen. II, 7), la création de l'âme (1), mais seulement le perfectionnement de la substance spirituelle par l'infusion d'un principe de vie supérieur; saint Augustin se déclare pour l'opinion contraire (Civ. Dei XIII, 24, n. 1).

4. L'idée avait eu cours chez les juifs (2), chez les païens (3), et même aussi chez les chrétiens (4), que le premier homme réunissait en lui les deux sexes; saint Augustin réfute très-sérieusement cette assertion (Gen. lit. III, 22); Scot Erigène l'a néanmoins reproduite (div. Nat. II, 6), et l'on sait que les théosophes attachent à cette idée une très-grande importance (5).

Saint Augustin se prononce aussi avec beaucoup de force contre une autre opinion qui suppose que

(1) *Tat.* adv. Græc. XII. — *Orig.* Princ. I, 3. — *Tert.* Bapt. c. V. — *Cyp.* Epl. ad Jubaj. — *Bas.* in Ps. XLVIII. — *Cyr.* in Joan. l. IX. c. XLVII. — *Ambr.* Parad.

(2) *Philo.* Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη, αἰσθητὸς, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστὼς, ἀνὴρ ἢ γυνὴ, φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα, ἰδεά τις, ἢ γένος, ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥην, οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. Mund. opif. T. I. p. 90.— Cfr. *Maim.* Mor. Nebock. P. II. c. XX.

(3) *Beros.* (ap. *Eus.* Chron. I, 2. n. 4.) — *Plato* (ap. *Eus.* Præp. Evang. XII, 12.).

(4) Cfr. *Basil.* de virginit. — *Greg. Nyss.* Hom. opific.

(5) *Bœhme, Pordage, Bourignon, Kanne, Baader.*

la femme n'a été créée que parce que la chute de l'homme était prévue (1). Le saint docteur affirme que dans le cas où l'homme ne serait point tombé, la génération et la naissance des enfants n'en eussent pas moins eu lieu comme à présent, sauf la concupiscence dans l'acte de la génération et la douleur dans celui de l'enfantement (2). Saint Irénée reconnaît aussi que l'homme fut originairement destiné à se reproduire par des moyens organiques (3); saint Grégoire de Nysse pense, au contraire, que, sans la chute, l'homme se serait multiplié d'une manière toute spirituelle (Hom. opif. c. xvii); Scot Érigène adopte ce sentiment (Div. Nat. ii, 6); mais les Scholastiques se déclarent pour le sentiment de saint Augustin, qui est d'ailleurs généralement adopté (4).

5. On trouve répandue, dès les temps les plus anciens, l'idée que la création de l'homme a eu pour but de remplacer les anges tombés. Honorius d'Autun remarque, en opposition à ce sentiment, qu'aucune espèce ne remplace une autre espèce, ni aucun genre un autre genre; qu'un homme ne saurait donc remplacer un ange; que l'homme, d'ailleurs, est

(1) *Ath.* in Ps. l. — *Eus.* in Ps. iv, 1. l, 7. — *Amphil.* Hom. in mul. peccatric. n. iv. — *Greg. Naz.* Carm. ii, 123. 124. — *Greg. Nyss.* Hom. opific. c. xvii. — *Chrys.* in Gen. Hom. xviii. — *Joan. Dam.* Orth. fid. ii, 30.

(2) Civ. Dei xiv, 23-26. Gen. lit. ix, 3. n. 6. Pecc. orig. xxxv. n. 40 sq.

(3) Plasmavit eum in augmentum et incrementum, quemadmodum Scriptura dicit : *Crescite et multiplicamini.* iv, 11. n. 1.

(4) *Thom.* P. i. qu. xcviii. Art. i. ii.

lui-même un être à part, qui a dans l'univers sa place distincte et sa fin déterminée (Summ. qu. III. in *Pez.* Anecd. T. II, p. 207); mais le sentiment contraire n'en a pas moins eu des partisans dans les âges suivants. D'après Jacques Bœhme, l'homme a été créé pour occuper, comme prince des anges, le trône laissé vide par la chute de Lucifer (Incarnat. de Jésus-Christ, 1re part.; chap. II, n. 9). Malebranche n'assigne d'autre fin à la création de l'homme, que de servir à produire au dehors la variété invisible des esprits dans leurs rapports avec la grâce de Dieu, et les sentiments par lesquels ils y correspondent (1).

6. La division de l'homme en trois principes, σῶμα (le corps), ψυχὴ (l'âme), et πνεῦμα (l'esprit), adoptée autrefois par Pythagore et par Platon, et aussi par Josèphe et par Philon, se trouve souvent reproduite dans les Pères; et quelques passages de l'Écriture (2) semblent y être favorables, bien que généralement les Livres saints attribuent à l'homme une nature composée seulement de deux éléments (3).

(1) « Il suffit que j'établisse un principe, d'où l'on peut « comprendre que Dieu a dû créer des corps et y unir des es- « prits, afin que par les lois très-simples de l'union de ces deux « substances, il pût nous donner, d'une manière générale, « constante et uniforme, cette grande variété de sentiments « et de mouvements qui est en un sens le principe de la di- « versité de nos mérites et de nos récompenses. » De la Nature et de la grâce, art. XXXIII.

(2) *Dan.* III, 86. — I *Thess.* V, 23. — I *Cor.* II, 14. XV, 45. — *Heb.* IV, 12.

(3) *Gen.* II, 7. — *Eccl.* III, 17. XII, 7. — *Job.* XIII, 14. — *Ez.* XXXVII, 10. — *Ps.* XVI, 9. 10 etc. — *Matth.* X, 28. XXVII.

Saint Justin semble admettre que l'esprit anime l'âme, comme l'âme anime le corps (1); ailleurs il ne parle que de deux principes, le corps et l'âme (2). D'après Tatien, l'esprit (πνεῦμα) est le principe divin supérieur qui réside dans l'homme juste (3). Saint Irénée n'accorde non plus le πνεῦμα qu'à l'homme juste; les méchants qui en sont privés n'ont que les deux autres éléments, le corps et l'âme (4); l'homme, en tant qu'homme, se compose d'un corps et d'une âme (5); l'âme est raisonnable (IV, 39, n. 1), libre (IV, 37; V, 9, n. 1), immortelle (V, 13, n. 3); mais l'esprit devient dans l'homme le principe d'une perfection plus élevée, qui complète sa nature (6).

50. — *Luc.* XXIII, 46. — I *Cor.* VI, 16 sq. VII, 35. — *Act.*, VII, 58 etc.

(1) Lib. de resurrect. Tryph. n. VI.

(2) Apol. I. n. 8. 20. Dial. cum Tryph. c. IV. V.

(3) L'homme, selon Tatien, est composé de trois parties : du *corps*, qui est formé avec la matière; de l'*âme*, qui est mortelle de sa nature ; et de l'*esprit* divin : Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ. Ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. Θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος, μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα. Πάλιν τε οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ πεποιημένη... Διὰ τοῦτο μόνη μὲν διαιτωμένη, πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω, συναποθνήσκουσα τῇ σαρκί· συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος, οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος· ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα. cont. Græc. XIII. — Cfr. Hist. de la Philos. chrét. de *Ritter*, T. I. l. III. § 4.

(4) *Iren.* II, 33. n. 5. V, 12. n. 2.

(5) Substantia nostra, id est, animæ et carnis adunatio. V, 8. n. 2.

(6) Perfectus autem homo, commixtio et adunitio est ani-

Clément oppose aussi la ψυχή au πνεῦμα (Str. vii, 12); mais il reconnaît positivement le corps et l'âme comme étant les éléments constitutifs de l'homme (1). Origène ne manque pas d'adopter la division en trois principes (2); mais il ne reconnaît pourtant que deux parties dans l'homme (3), et il considère l'âme comme un principe indécis, indifférent, qui se matérialise en s'unissant au corps, comme il se spiritualise (4) et se rend capable de produire des œuvres bonnes et saintes (5), quand il s'unit à l'esprit; il fait observer d'ailleurs que, dans l'Écriture, πνεῦμα désigne l'âme dans un grand nombre de passages (6).

Tertullien admet aussi la doctrine des trois principes (Marc. v, 15), particulièrement lorsque, voulant distinguer les hommes en différentes classes, il désigne les catholiques comme *psychiques*, ou hommes de l'âme, et les montanistes, comme *pneumatiques*, ou hommes de l'esprit. Il n'admet, toute-

mæ assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni, quæ est plasmata secundum imaginem Dei. v, 6. n. 1. Cfr. 9. n. 1; 12. n. 1.

(1) Strom. iv, 3. 25. 26. v, 12.

(2) In Matth. T. xvi. n. 9. xii. n. 20. xiv. n. 3. Joan. T. vi. n. 7. xxxii. n. 11. In Matth. Comm. ser. n. 57. 62.

(3) Princ. ii, 8. n. 3. 4. In Matth. T. xvii. n. 27. Rom. l. vi. n. 6.

(4) Princ. iii, 4. n. 1-5. In Matth. T. iii. Joan. T. xxxii. n. 11. Rom. l. i. n. 5. 18. vi. n. 1.

(5) In Gen. Hom. i. n. 15.

(6) Πνεῦμα δὲ ἡ γραφὴ, ποτὲ μὲν τὴν διάνοιαν καλεῖ... ποτὲ δὲ τὴν ψυχὴν... ποτὲ δὲ τὸ συνεζευγμένον τῇ ψυχῇ συνειδός. In Ps. xxx, 6.

fois, que deux substances dans l'homme (1), le principe de la pensée et le principe de la vie corporelle étant pour lui un seul et même principe (Anim. x, sq.), et les deux mots *spiritus* et *animus* désignant simplement, le premier, une fonction physiologique, la respiration; et le second, la force intelligente et active de l'âme (*ibid.* XII, XIII). Lactance déclare que c'est une question vivement agitée par les philosophes païens, et difficile à résoudre, que de savoir si *animus* et *anima* sont deux choses différentes (opif. hom. XVIII). Saint Ephrem trouve dans ces trois principes, le corps, l'âme et l'esprit, une image de la Trinité (adv. scrut. serm. XVIII), et il enseigne qu'il y a particulièrement union du Saint-Esprit avec le corps, du Fils avec l'âme, du Père avec l'esprit (*ibid.*), et qu'à la fin l'esprit glorifiera l'âme, et l'âme le corps (Parad. serm. IX); d'un autre côté, il dit expressément que le principe qui pense est le même que celui qui anime le corps (de Inspir. T. II, p. 323. Gr.). Saint Épiphane voit aussi dans l'esprit, l'âme et le corps, une sorte de Trinité terrestre, image de celle du ciel (Anc. LXXXII).

Au contraire, saint Athanase (2), saint Grégoire de Nazianze (or. XL), saint Grégoire de Nysse (3),

(1) Ex hac duplicis substantiæ (spir. et corp.) congregatione confectus est homo. Pœnit. c. III. Hic (homo) cum ex duabus substantiis constet, ex corpore et anima. Adv. Marc. IV, 37. Scorpiac. c. IX. Cult. fœm. II, 7. Resurr. carn. XXXIV.

(2) De Comm. essent. Patris, Fil. et Sp. S. n. 4.

(3) De anima. De opific. hom. c. VIII. De beatitud. Or. VII.

saint Basile (1), saint Augustin (2) sont, lorsqu'on les étudie de près, dichotomistes ; saint Jérôme (3), saint Chrysostome (4), Nemesius (5), saint Jean Damascène (Orth. fid. II, 12), le sont d'une manière tout à fait décidée. C'est, du reste, une chose digne de remarque, que tous les Pères définissent la vie, l'union du corps et de l'âme, et la mort, la séparation de l'âme et du corps (6); en sorte que tous sont en un sens dichotomistes.

(1) Homil. in ill. : Attende tibi ipsi. n. 3.

(2) Homo, qui constat anima et corpore. Civ. Dei XIII, 11. n. 1. Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Ibid. XIII, 24. n. 2. Animus cujus præsentia corpus vivit et regitur, et dolorem pati potest et mori non potest. Ibid. XXI, 3. n. 2.

(3) Alii ex hoc loco (I Thess. V, 23) triplicem in homine volunt affirmare substantiam : Spiritus, quo sentimus, animæ, qua vivimus, corporis, quo incedimus. Sunt, qui ex anima tantum et corpore subsistere hominem disserentes, spiritum in eo tertium, non substantiam velint intelligi, sed efficientiam, per quam et mens in nobis, et sensus, et cogitatio, et animus appellantur : et utique non sunt tot substantiæ, quot nomina. Ad Hedib. n. XII. Ita et anima inter humum et ignem, hoc est, inter carnem spiritumque consistens, quando se tradiderit carni, caro dicitur; quando spiritui, spiritus appellatur. In Gal. V, 17. Cfr. cont. Pelag. Dial. l. III.

(4) De prophet. obscur. II, 5. In Gen. hom. XXI. n. 6.

(5) Natur. hom. c. I. Τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος κατασκεύασθαι etc.

(6) *Iren.* V, 7. n. 1. 2. — *Clem.* Strom. VII, 12. — *Orig.* in Rom. l. VI. n. 6. In Matth. Comm. Series. n. 138. — *Tit. Bost.* adv. Manich. II, 12. — *Aug.* Civ. Dei XIII, 11. n. 1 ; 24. n. 2 etc.

Les Gnostiques (1) et les Montanistes admettaient une trichotomie ou division en trois principes, pour établir leur théorie des divers degrés de perfection et des périodes successives de l'humanité; cette division servait encore, sinon de principe fondamental (2), au moins de point d'appui à l'Apollinarisme, et au Manichéisme qui admettait deux âmes dans l'homme (3); c'est pour cela que la théorie dichotomique fut prise de plus en plus en considération, et que Gennade en vint jusqu'à la ranger parmi les doctrines de l'Église (Dogm. Eccl. xv). Dans l'Église grecque (4), cependant, la théorie trichotomique continua d'avoir des partisans. Les théologiens de l'Église latine du moyen âge enseignent qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, siége de l'intelligence, à l'exclusion d'un second principe ou âme végétative (5); cette doctrine fut établie dogmatiquement par Clément V (6) au concile de Vienne (1311). La théorie trichotomique a néanmoins été admise plusieurs fois encore depuis cette époque, par les théosophes et les mystiques parti-

(1) *Iren.* adv. Hær. I, 8. n. 3.

(2) *Nemes.* de Natur. hom. c. I.

(3) *Aug.* de duab. animab. cont. Manich.

(4) Par exemple, dans *Dion.* div. Nom. c. I. § 6. IV. § 7. — *Nicet.* Thes. orth. fid. II, 57.

(5) *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXX. — *Thom.* P. I. qu. LXXVI. Art. III. IV. — La division en quatre principes, que semble admettre *Scot. Erig.* div. Nom. II, 13. rentre évidemment dans la théorie dichotomique.

(6) Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis, aut intellectivæ, vere ac per se humani corporis non sit forma,

culièrement (1). L'idée panthéistique d'une seule âme pour tous les hommes, qui fut autrefois accréditée par Averroès (cfr. *Arist.* II, 3), et qui cherchait à s'appuyer sur saint Augustin (*de quantit. anim.*), avait été combattue déjà par Ratramme, et le fut depuis par les Scholastiques (2). Elle fut renouvelée par Cardan, et condamnée par le concile de Latran de 1513 (sess. VIII.). D'après Pordage, il y a dans l'homme trois âmes, savoir 1° l'esprit divin; 2° l'âme angélique; et 3° l'esprit créé descendu du monde des étoiles, c'est-à-dire le corps; ce dernier principe est un produit du péché.

7. La dignité supérieure de l'homme a toujours été reconnue au milieu des incertitudes qui ont pu s'élever sur sa véritable nature intérieure (3); et ce n'est pas seulement la dignité de son âme, c'est aussi celle de son corps que nous voyons partout défendue contre le faux spiritualisme des Gnostiques et des Manichéens. Origène seul fait exception à cet égard; il prétend, comme avait fait le docète Cassien (4), que l'âme a été emprisonnée dans le corps pour y

velut erroneam ac veritati catholicæ fidei inimicam prædicto sancto approbante concilio, reprobamus (ap. *Labbe* T. XI. col. 1567).

(1) *Paracelse, Bœhme, Weigel, Kanne, Schubert.*

(2) Cfr. Hist. lit. de la France IV, 259.

(3) *Greg. Nyss.* de opific. hom. — *Lactant.* de opific. hom. — *Nemes.* de natur. hom. — *Ambros.* de dignit. cond. hum.

(4) *Clem.* Strom. III, 14. — Cfr. *Tert.* Neque enim, ut quidam volunt, illæ pelliceæ tunicæ, quas Adam et Eva paradisum exuti induerunt, ipsæ erunt carnis ex limo reformatio. Res. carn. VII.

être punie et pour y être purifiée (1); mais il est bien éloigné pourtant de regarder, avec les dualistes, le corps comme mauvais; il le regarde au contraire, comme une condition nécessaire pour le salut. On peut dire la même chose de saint Grégoire de Nysse (Anim. et resurr.), de saint Grégoire de Nazianze (Or. XXXVIII), et de quelques autres Pères, qui se sont rapprochés d'Origène en ce point.

8. Conformément à la doctrine expresse de l'Écriture, tous les Pères enseignent, et les païens l'avaient déjà reconnu dans une certaine mesure (2), que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quant au sens de cette expression, à l'image de Dieu, saint Épiphane (3) déclare que c'est là un problème insoluble; Théodoret déclare aussi qu'il ne sait rien à cet égard (in Gen. qu. xx). Les autres Pères ont essayé de résoudre la question. C'est dans le corps de l'homme que saint Justin voit l'image de Dieu (de resurr.); saint Irénée est du même sentiment (Hær. v, 6); quant à la ressemblance, c'est dans l'âme, dans la raison et la liberté (Hær. IV, 4, n. 3), et dans l'état de grâce qu'il la fait consister (4). D'a-

(1) *Theoph. Alex.* l. Paschal. I. — *Hier.* Epl. XXXVIII. ad Pamm. cont. Rufin. l. I.

(2) *Arist.* anim. I, 2. — *Cic.* legg. I, 7. 8. — *Ovid.* Metam. I, 76 sq. — *Senec.* Prov. c. I. — Cfr. *Lact.* Inst. div. II, 10. — *Heyne* ad Æn. I. Exc. XIV. ad Æn. IX. Exc. I. Opusc. acad. vol. III. p. 24. — *Epicharme* fait venir la raison de l'homme de la raison de Dieu (ap. *Eus.* Præp. Evang. XIII, 13).

(3) Hær. LXX. n. 2. 3 sq. Ancor. n. LV.

(4) Si autem defuerit animæ Spiritus, animalis est vere,

près Tertullien, c'est l'homme lui-même qui est l'image de Dieu (Exh. cast. i); quant à la ressemblance, elle consiste dans la raison (Prax. v), la liberté (Marc. ii, 5), la sainteté (Exh. cast. i), l'éternité (Bapt. v). Il dit aussi qu'Adam a eu la même forme extérieure, avec laquelle Jésus-Christ devait venir dans le monde (Resurr. carn. vi Prax. v, 6); cette idée se trouve déjà dans saint Irénée (v, 6). Audaï l'Anthropomorphite prétendait que Dieu avait formé le corps de l'homme sur le modèle du sien propre (1).

Les Alexandrins enseignent, au contraire, expressément que ce n'est pas dans le corps de l'homme, qui est en lui la nature inférieure, mais dans l'esprit, qui constitue sa nature supérieure, qu'il faut chercher l'image de Dieu (2); c'est aussi le sentiment d'Eusèbe (in Psal. viii, 5), de saint Grégoire de Nysse (3), et des autres docteurs grecs, à l'exception de saint Épiphane, qui trouve beaucoup à dire contre cette opinion (Hær. lxx, n. 4. 5); mais qui n'y oppose rien de fondamental. Saint Augustin, parmi les Pères latins, s'exprime, à cet égard, tout à fait comme les Alexandrins (4); les Scholastiques le suivent fidè-

qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit : imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum. v, 6. n. 1.

(1) *Epiph.* Hær. lxx. n. 2 sq. Ancor. n. lv.

(2) *Clem.* Strom. v, 14. vi, 14. — *Orig.* Cels. vi, 63. viii, 49. Princ. iv, 37. Gen. Hom. i. n. 13. Hom. xiii. n. 4. — Cfr. *Philo* Opif. mundi T. i. p. 16. ed. *Mang.*

(3) Orat. in illud : Faciamus hominem.

(4) Civ. Dei xiii, 24. n. 2. Gen. lit. vii, 25. n. 35. Trin. xiii. n. 12 etc.

lement en ce point (1). Saint Cyrille (adv. Anthrop. c. v) nie positivement qu'il y ait quelque différence entre les deux idées d'image et de ressemblance; les autres Pères sont, avec raison, d'un avis contraire (2), bien qu'ils expliquent de différentes manières le sens de ces deux expressions.

La plupart des Pères entendent par l'image de Dieu en nous, le don qu'il nous a fait d'une nature spirituelle, et par sa ressemblance, le parfait développement de cette nature en nous par notre propre activité (3), développement qu'ils font surtout consister tantôt dans le perfectionnement de la raison et de la connaissance (4), tantôt dans celui de la liberté (5), tantôt dans celui de la liberté et de la raison tout à la fois (6), tantôt dans la moralité et la sainteté (7), ou dans la

(1) *Thom.* P. I. qu. XCIII. Art. VI.

(2) *Aug.* Sunt, qui non frustra intelligant duo dicta esse, ad imaginem, et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset. De qu. LXXXIII. q. LI. n. 4.

(3) *Clem.* Strom. II, 22. — *Orig.* Princ. III, 6. n. 1. Cels. IV, 30. — *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 8. — *Greg. Nyss.* Or. in verba Faciam. homin. — *Amb.* dign. cond. hum. c. II. III.

(4) *Clem.* Strom. V, 14. VI, 14. — *Tert.* Prax. V. — *Aug.* Trin. XII, 7. 8. 12. et alibi *passim.* — *Amb.* Hex. VI, 8.

(5) *Tert.* Marc. II, 5. 6. — *Tit. Bost.* Οὕτω μὲν δὴ τὸν ἄνθρωπον τετίμηκεν ὁ Θεὸς, κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ δημιουργήσαντος αὐτὸν, ἵν' ὥςπερ αὐτὸς ἐλευθερότητι φύσεως ἀγαθὸς, οὕτω δὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐλευθερότητι προθέσεως ζηλωτὴς ὑπάρχῃ Θεοῦ. Adv. Manich. II, 5. ap. *Galland.* T. V. p. 299. — *Hier.* Epl. CXLVI. — *Mac.* Hom. XV. — *Joan. Dam.* Orth. fid. III, 14.

(6) *Novat.* Trin. c. I. — *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 8. — *Greg. Nyss.* Opif. hom. c. IV. V. Orat. cat. VI. — *Ephr.* de virt. et passion. — *Cyr. Alex.* in Joan. l. IX.

(7) *Clem.* Strom. II, 22. — *Orig.* Cels. VI, 63. — *Tert.* Exh.

participation à l'esprit de Dieu (1), ou dans l'immortalité (2); tantôt dans la domination (τὸ ἀρχικὸν) sur les choses créées (3), comme font principalement les Pères de l'école d'Antioche. Théodore de Mopsueste l'explique du caractère microcosmique en vertu duquel l'homme représente en lui l'univers tout entier (ap. *Theodoret.* in Gen. qu. xx). Alcuin entend par l'image de Dieu, l'éternité, et par sa ressemblance, la moralité (in Gen. interr. xxxix. Confess. fid. P. iii, c. xxx). Pour Richard de Saint-Victor (Exceptiones, l. i, c. i) et pour saint Thomas (P. i, q. xciii. art. vi, ix), l'image de Dieu, c'est la connaissance; sa ressemblance, c'est la volonté et l'amour.

C'est dans le droit de régner sur les choses créées (τὸ ἀρχικὸν), que les Sociniens (4), les Arminiens, et Semler après eux (Inst. Dogm. § 122), font consister la ressemblance. En général, les protestants ne distinguent point avec assez d'exactitude ces deux idées d'image et de ressemblance; on peut aussi faire le même reproche à Richard Simon (Hist. crit. V. Tes-

cast. c. i. — *Method.* (ap. *Phot.* Cod. cclvii). — *Cyr.* cont. Anthropom. c. ii. iii. — *Amb.* de bona mort. c. v. — *Pet. Chrys.* Serm. cxx.

(1) *Cyr.* Thes. xxxiv. Dial. vi.

(2) *Tert.* Baptism. v. — *Aug.* Trin. xiv. n. 4. 6.

(3) *Clem.* (Rom.) ap. *Joan. Dam.* Eclog. c. i. — *Theoph.* Autol. ii, 27. — *Clem. Alex.* ii, 19. — *Eph.* in Gen. i, 26. — *Bas.* in Ps. xlviii. n. 8. — *Greg. Nyss.* hom. opif. c. iii. iv. — *Chrys.* Heb. hom. ii. n. 2. Gen. hom. xxi. n. 2. In Gen. Serm. ii. n. 2. iii. n. 1 sq. — *Theodor.* in 1 Cor. ii, 7. Gen. q. xx.

(4) *Faust. Socin.* Disput. de statu primi hominis ante lapsum.

tam. III, 6), et à Lequien (sur saint *Jean Damasc.* Orthod. fid. II, 12).

Il faut encore remarquer cette opinion d'Origène, que l'homme n'eut d'abord en lui que l'image de Dieu, et que la ressemblance avec Dieu fut réservée pour un temps ultérieur (1).

9. De tout temps la doctrine de l'âme a été mise par les Pères au rang élevé qui lui convient; les nombreuses monographies qu'ils nous ont laissées sur cet objet, en témoignent suffisamment (2).

10. Jamais dans l'Église on n'a douté que l'âme ne fût une substance. Nemesius combat les idées païennes, qui la réduisent à n'être qu'une forme, une harmonie ou un accident du corps (de Nat. Hom. c. II). Eusèbe démontre la substantialité de l'âme par la propriété qu'elle possède de vivre et de sentir (3). Saint Thomas tire la même conclusion de ce que l'âme est une force qui agit; la pensée, d'ailleurs, ne saurait être un attribut de la matière; donc ce qui pense en nous est une substance distincte (4).

11. Quant à la nature de l'âme, on se borne dans

(1) Εἰ μέν τοι ἐγνώκει (Κέλσος) διαφορὰν τοῦ κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, πρὸς τὸ καθ' ὁμοίωσιν· καὶ ὅτι ἀναγέγραπται εἰρηκέναι ὁ Θεὸς, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν· ἐποίησε δὲ ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ, ἀλλ' οὐχὶ καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἤδη. Cels. IV, 30.

(2) *Justin.* περὶ ψυχῆς. — *Tert.* de anima. — *Greg.* περὶ ψυχῆς. — *Nemes.* Nat. hom. — *Aug.* de Anim. et ej. orig. — *Claud. Mamert.* de statu anim. — *Maxim.* de anim. — *Cassiod.* de anim. — *Alcuin.* de animæ ratione. — *Hincmar.* de diversa et multiplici animæ ratione.

(3) De incorporali l. I. in *Gall.* IV. p. 503 sq.

(4) *Thom.* P. I. qu. LXXV. Art. II.

les temps très-anciens à poser en principe qu'elle est une substance distincte du corps (1). Saint Justin (2) et Tatien (3) croient devoir nier que l'âme soit incorporelle, et par conséquent incorruptible, afin d'assurer à l'immortalité et à la félicité éternelle le caractère d'un don particulier de la grâce divine. Saint Irénée ne réclame pour l'âme qu'une quasi-immatérialité (4); Tertullien lui attribue l'indivisibilité pour la maintenir immortelle (5); d'un autre côté pourtant il la suppose corporelle (6), et même (Anim. xxxvi) il lui donne un sexe. D'après Origène, la simplicité appartient à Dieu seul, et l'âme ne possède qu'une quasi-immatérialité (7) ; ce Père convient d'ailleurs que la doctrine de l'âme est embarrassée de grandes difficultés (Joan. T. vi). Saint Méthode soutient que l'âme est matérielle, sur ce fondement qu'elle est passible (ap. *Phot.* Cod. ccxxxiv).

L'immatérialité de l'âme est soutenue d'autre part, entre autres, par Eusèbe (In Luc. xii, 24), qui se fonde en un endroit sur la ressemblance de l'âme avec Dieu (Præp. Ev. xi, 27) ; par Nemesius (Nat.

(1) *Orig.* Procem. in Princ. n. 5.

(2) Dial. cum Tryph. c. i.

(3) Adv. Græc. c. v.

(4) Incorporales animæ, quantum ad comparationem mortalium corporum. v, 7. n. 1.

(5) Anim. c. v. xiv. xxxvii.

(6) Anim. v-ix. xxii. xxxvi. Carn. Christ. xi. Res. carn. xvii. xlv. liii.

(7) Exh. ad Martyr. n. i. iii. xiii. xlvii. Princ. Procem. n. 9. Princ. i, i. n. 2. 7.

hom. c. II), par saint Basile (1), par saint Grégoire de Nysse (2), par Titus de Bostra (adv. Manich. I, 26); par l'auteur des Constitutions apostoliques (VI, 11), par saint Chrysostome (3), par saint Augustin (4), par Claudien Mamert, qui s'appuie aussi sur ce que l'âme est faite à la ressemblance de Dieu (Stat. anim. I, 5, n. 2); par le prêtre Anastase (*Mai.* VII, I, p. 197), par saint Maxime (de Anim.), par saint Isidore (de ordine creat. c. XV), par Hincmar (5). Les Scholastiques soutiennent aussi l'immatérialité de l'âme, et la déduisent de la nature de la pensée (6).

12. La *liberté* de l'âme est établie contre les païens, contre les Gnostiques et les Manichéens, contre le fatalisme et le dualisme, par saint Justin (7), Tatien (Gr. VII), saint Théophile d'Antioche (Autol. II, 27), saint Irénée (IV, 37, n. 2. II. 39, n. 17. 4), Minucius Félix (Oct. XXXVI), Tertullien (8), Clément d'Alexandrie (9), Origène (10), saint Méthode (11),

(1) Hom. in illud : Attende tibi ipsi. n. 7. Hom. XX. quod mundan. adhærend. non sit. n. 5.

(2) De anim. et resurrect. T. III. p. 189. ed. *Mor.*

(3) In Gen. hom. XXI. n. 6. XIII. n. 3. De Proph. obsc. II. n. 3. Hom. in illud : Ego Dominus Deus feci lumen. n. 1.

(4) Civ. Dei VIII, 5. Trin. II, 8. n. 14. Gen. lit. XII, 33. n. 62. VII, 21. n. 27.

(5) De diversa et multiplici animæ ratione. c. I.

(6) *Thom.* P. I. qu. LXXV. Art. II.

(7) Tryph. CII. Apol. I. II. XXVIII. XLIII.

(8) Adv. Marc. II, 5. 6. anim. XXI. XXII.

(9) Str. II, 5. III, 9. IV, 23. V. 13. VI, 12.

(10) Princ. Prol. n. 5. II, 9. n. 6. Matth. T. X. n. 11.

(11) De lib. arbitr. (ap. *Leont.* Rer. Sac. l. II. in *Mai.* VII. p. 92.) lib. de resurr. ibid.

Eusèbe (1), et beaucoup d'autres (2). Ils la démontrent par le sentiment que nous en avons (3); par la contradiction dans laquelle s'engagent ceux qui nient la liberté, puisqu'ils se conduisent comme s'ils la reconnaissaient, punissant, par exemple, les fautes de leurs subordonnés (*Aug.* Epl. CCXLVI); par le fait que Dieu invite l'homme à la piété, ce qui suppose évidemment que l'homme est libre (*Iren.* IV, 37, n. 3); par l'exemple d'Adam, à qui Dieu donna un commandement en y ajoutant la menace d'une punition (*Tert.* Marc. II, 5). Ils rappellent d'ailleurs qu'il n'y a qu'une obéissance et un culte libres qui puissent plaire à Dieu (4), et aussi convenir à l'homme (5), puisqu'il est doué de raison; que, sans la liberté, il ne saurait y avoir ni moralité (6) ni mérite (7); que la

(1) Isagoge fragm. (ap. *Leont.* et *Joan.* Rer. Sac. l. II. *Mai.* VII, 95.)

(2) *Macar.* (ap. *Leont.* cit. p. 94.) — *Basil.* in Ps. XLVIII. — *Nemes.* Nat. hom. c. XXXIX sq. — *Ephr.* de libert. — *Archel.* Disput. cum Man. XXXII. — *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 3. — *Const. apl.* VI, 11. — *Chrys.* in Gen. Hom. XIX. n. I. XX. n. 3. XXII. n. I. — *Aug.* lib. arbit. II. 3. — *Hier.* adv. Jovin. l. II. P. II. T. IV. p. 195 (ed. *Mart.*).

(3) *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 5. 6.

(4) *Method.* lib. arbitr. — *Bas.* quod Deus non est auctor mali. c. VI. VII. — *Chrys.* in Matth. Hom. XXII. n. 6. — *Aug.* vera Rel. c. XIV. n. 27.

(5) *Ephrem.* adv. Scrut. Serm. XXXI.

(6) *Orig.* Cels. IV, 3. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. IX, 4. — *Greg. Nyss.* Hom. opif. c. XVI. Or. cat. XXXI. — *Tit. Bostr.* adv. Man. II, 3. — *Chrys.* de Anna serm. I. n. 2 etc.

(7) *Justin.* Apol. I. n. 43. — *Iren.* IV, 37. n. 2. 6. 7. — *Tert.* Marc. II, 6. 7. — *Greg. Naz.* Carm. iamb. XVIII, 122 sq. — *Hier.* adv. Jovin. l. II. T. IV. p. 195. (ed. *Mart.*)

liberté est une propriété du principe intelligent (1), qu'elle distingue l'homme des animaux (2), qu'elle constitue sa ressemblance avec Dieu (3), qu'elle fonde son bonheur à venir (4).

Dès les premiers temps on trouve chez les Pères cette remarque fort juste, que la liberté est destinée à s'élever au-dessus de sa condition originelle, où elle a le pouvoir de pécher (*Clem.* Str. VI, 12); qu'elle doit se dégager de ses faiblesses et de son imperfection (*Iren.* IV, 38, n. 3. 4), et en venir à l'impossibilité de pécher (*ibid.* IV, 37, n. 6; 38, n. 1. 2); qu'elle n'atteint sa plénitude et sa perfection, qu'en s'élevant au-dessus du péché (saint *Aug.* Ench. CV) et des passions (*Clem.* Str. III, 5). Or, dans ce développement de la liberté par elle-même, le bien est la propriété de l'homme (5). Les Ophites sont les seuls qui aient enseigné que la liberté n'a commencé qu'avec la chute et par la chute; comme les Pélagiens ont seuls prétendu que l'étendue de la liberté doit se mesurer sur celle des tentations; ce que saint Augustin rejette comme monstrueux (Cont. Jul. Op. imp. IV, 52).

13. L'idée de l'*immortalité* de l'âme se trouve par-

(1) *Orig.* Princ. III, 1. n. 5. — *Greg. Nyss.* Or. cat. XXXI. *Joan. Dam.* Orth. fid. III, 18.

(2) *Aug.* in Ps. CI. Serm. I. n. 11.

(3) *Iren.* IV, 37. n. 4. — *Tert.* Marc. II, 5. 6. — *Mac.* hom. XV. — *Tit. Bost.* adv. Manich. II, 5. — *Joan. Dam.* Orth. fid. III, 14.

(4) *Iren.* IV, 37. n. 6. 7.

(5) *Tat.* adv. Græc. VII. — *Clem.* Str. VII, 3. — *Orig.* Princ. II, 9. n. 2. — *Tert.* adv. Marc. II, 6. — *Greg. Naz.* Or. XXXVIII.

tout reconnue (1), et l'on s'efforce en même temps de la démontrer, surtout dans les temps plus récents, en s'appuyant principalement sur la nécessité des peines et des récompenses (2). Mais l'immortalité est présentée par plusieurs Pères comme un don surnaturel et gratuit de la part de Dieu (3), comme une propriété surajoutée à l'âme (4); doctrine qui a particulièrement pour but de combattre cette prétention des philosophes païens, que l'âme est immortelle par sa propre vertu. L'immortalité de l'âme, niée par les païens, l'a été aussi par Héracléon (5), et par plusieurs Samaritains (6). On sait, d'ailleurs, comment, au XV[e] et au XVI[e] siècles, l'immortalité de l'âme fut vivement discutée dans l'enseignement philosophique, et révoquée en doute, ou même niée, du point de vue philosophique, par quelques penseurs (7),

(1) (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diognet. n. VI. — *Justin.* I Apol. n. I. 17. 18. 63. — *Tat.* adv. Græc. c. XVI. — *Iren.* II, 34. n. 2. V, 13. n. 3; 7. n. I. — *Athen.* leg. XXVII. Res. mort. n. XV. — *Clem.* Str. V, 15. — *Orig.* Cels. III, 22. — *Arnob.* II, 27. — *Tert.* Res. carn. XXXIV. — *Novat.* Trin. XX. — *Eus.* Dem. Evang. III, 3. Præp. Evang. I, 4 etc.

(2) *Lact.* Inst. div. VII, 8. — *Aug.* Imm. anim.

(3) *Justin.* Dial. c. Tryph. n. VI. — *Tat.* Or. adv. Græc. XIII. — *Iren.* II, 34. n. 4. — *Theoph.* Aut. II, 34. 36. — *Arnob.* Gent. II, 18. 19. 32. 33.

(4) Cfr. *Arnob.* adv. Gent. II, 14. 32. 35. 53.

(5) *Orig.* in Joan. T. XVIII.

(6) *Eus.* Hist. Eccl. VI, 37. — *Epiph.* Hær. IX.

(7) Cfr. en faveur de l'immortalité, d'après *Platon*, *Marsil. Ficin.* Theol. Platonic. sive de immort. animorum et æterna felicitate. ll. 18. Flor. 1482; — contre l'immortalité, d'après Aristote, *Pet. Pomponatius* Tract. de immort. anim. Bonon.

entre autres par Pomponace, dont l'erreur fut condamnée par Léon X au concile de Latran (sess. III) tenu sous son pontificat. Plus tard la spiritualité et l'immortalité de l'âme ont été niées par Dodwell, qui a été réfuté par Massuet (in *Iren.* Diss. III. art. IX). Dans les temps modernes, beaucoup d'écrivains, partisans des doctrines matérialistes ou panthéistes, se sont aussi déclarés contre le dogme de l'immortalité de l'âme.

14. Relativement à l'histoire de l'homme, les Pères s'en tiennent rigoureusement à l'Écriture, et Adam est toujours considéré par eux comme le principe et le père de la race humaine (1); on ne pourrait, sans cela, établir le dogme fondamental de la dépravation de tous les hommes et de la nécessité d'une rédemption pour tous, dogme qui se lie, de la manière la plus intime, à la croyance d'une origine commune pour tous les hommes. A cette doctrine de la communauté et de l'unité d'origine de tous les hommes, en Adam, Julien oppose la pluralité et la diversité des religions et des coutumes chez les différents peuples. Giordano Bruno prétend également que le genre humain ne date point d'Adam. Isaac Peyrere a soutenu aussi, dans un essai exégétique sur un passage de l'épître aux Romains (v, 12) (Præadamitæ, Amstel. 1655), l'étrange idée que les païens furent créés au même

1516; — pour l'immortalité, d'après Aristote, *Franc. Piccolomini* in 3 ll. de anima lucidissima expositio 1602. — Les uns soutiennent qu'Aristote nie l'immortalité de l'âme. *Eus.* Præp. Evang. xv, 9; — d'autres, qu'il ne la nie pas. *Thom.*

(1) *Clem.* Str. III, 9. — *Aug.* Civ. Dei XII, 21. — *Ambr.* Parad. c. x. n. 48.

jour que les animaux, et que c'est d'eux qu'il est question au premier chapitre de la Genèse; mais qu'Adam, tige des juifs, fut créé plusieurs siècles plus tard, et que c'est à lui que se rapporte le récit qu'on trouve au second chapitre du même livre. Il a depuis retracté son opinion. D'après Irwing (Essais sur l'origine de la connaissance des sciences et de la vérité, Berlin, 1781), Adam n'est point le premier homme, mais un homme sauvé de la ruine d'un monde antérieur.

15. La question de l'*origine* des âmes a beaucoup occupé les anciens. A l'exemple de Platon et des théologiens hébreux (1), plusieurs des anciens docteurs chrétiens soutiennent l'opinion de la préexistence des âmes; on peut citer entre autres saint Justin (Tryph. IV.), Origène (2), Pierius d'Alexandrie

(1) IV *Esr.* IV, 14. — Et aussi les Esséniens (*Jos.* Bell. Jud. II, 8. 11), ainsi que d'autres juifs, d'après une fausse interprétation de passages de l'Écriture, comme : *Ps.* CXXXIX, 15. 16. — *Sap.* VIII, 19. 20. — *Job.* I, 21. XII, 10. — *Is.* LXII, 5. LVII, 16.

(2) Adv. Cels. IV, 18. V, 29. VI, 29. Princ. I, 7. n. 3. 4; 8. n. 1. Comm. in Matth. T. XV. n. 35. — *Epiph.* Hær. LXIV. n. 4. — *Hier.* in Eph. I, 5. Epl. LXXXIV. ad Avit. Epl. XXXVIII. de Err. Joan. Jeros. n. 19. Docet Origenes per scalam Jacob paulatim rationabiles creaturas ad ultimum gradum, id est, ad carnem et sanguinem descendere : nec fieri posse, ut de centenario numero subito quis ad unum numerum præcipitetur, nisi per singulos numeros, quasi per scalæ gradus, ad ultimum usque perveniat; et tot mutare corpora, quot de cœlo ad terram mutaverint mansiones... vos Jerosolymitæ etiam angelos deridetis. Pertrahuntur in medium vestra mysteria, et de Gentilium fabulis dogma contextum, Christianis auribus publicatur. Hoc quod vos miramini, olim in Platone

(*Phot.* Cod. CXIX), saint Pamphile (Apol. Orig.), saint Méthode (*Combefis.* Auct. pp. noviss. p. 97.), Didyme (1), Marius Victorinus (in Ephes. 1, 4. 7), Nemesius (nat. hom. c. II), Synesius (2), Évagre (*Eulog.* et *Phot.* cit.), Jean de Jérusalem (*Hier.* Epl. 38). D'après eux, les âmes ont été exilées dans les corps en punition et en expiation de fautes commises précédemment. Ils s'accordent en cela avec Basilides (*Clem.* str. IV, 12) et Bardesanes (3). Cassien pensait que les âmes étaient d'elles-mêmes entrées librement dans les corps (*Clem.* str. III, 13). On doit aussi ranger parmi les partisans de la préexistence, les Manichéens (4), et plus tard les Priscillianistes (5), et les Cathares (6), qui regardaient l'âme comme une parcelle détachée de la substance divine.

Clément d'Alexandrie (str. VIII. in *Mai.* VII. p. 88), Tertullien (de anim.), Lactance (Instit. III, 18), saint Pierre d'Alexandrie (7), saint Grégoire de Na-

contemsimus. T. II. p. 425. ed. *Vallars.* et *Maff.* — Cf. *Huet.* Origenian. l. II. c. II. qu. 6.

(1) *Eulog.* Alex. de Trinit. et œcon. div. (fragm. in *Mai* VII. I. p. 178.) — *Phot.* Epl. I.

(2) Hymn. I, 89 sq. III, 588. Epl. ad Euopt. de Provid.

(3) (Pseudo-) *Orig.* de rect. fid. Sect. III, V.

(4) *Hier.* Epl. XXXVIII. de Err. Joan. Jeros.

(5) Voy. contre eux, *Aug.* Hær. LXX. — *Leo* Epl. ad Thuribium Asturicens. — *C. Bracc.*

(6) *Moneta* adv. Cath. I, 6. — *Rainer.* adv. Cathar. — *D'Argentré* Coll. judic. de nov. err. I. p. 88.

(7) Τὸ γὰρ μάθημα τοῦτο τῆς ἑλληνικῆς ἐστὶ φιλοσοφίας, ξένης καὶ ἀλλοτρίας οὔσης τῶν ἐν Χριστῷ εὐσεβῶς θελόντων ζῆν. De anima l. I. fragm. ap. Justinian. Epl. ad Mennam adv. Orig. Error.

zianze (Or. xxxvii), saint Grégoire de Nysse (1), saint Jérôme (2), etc., se prononcent contre la préexistence. Saint Augustin (serm. CLXV. n. 6. 11), saint Cyrille d'Alexandrie (in Joan. I, 9), et Antipater de Bostra ont même réfuté longuement cette opinion. Celui-ci s'appuie sur cette raison que Dieu a créé dès le commencement l'homme et la femme, et non pas de purs esprits à l'origine, puis des êtres humains après le péché; que les hommes sont tous formés d'un même sang (art. xvii), et n'ont point pour ancêtres des esprits de diverses natures; que la multiplication de la race humaine est présentée dans l'Écriture comme une bénédiction, pendant qu'elle devrait l'être comme une malédiction si la doctrine de la préexistence était vraie. Il se demande ensuite pourquoi tous les esprits tombés n'ont pas été, comme Adam et avec Adam, emprisonnés dans un corps, ou bien, s'ils ne sont tombés qu'après lui, comment cela s'est fait puisqu'ils avaient sous les yeux l'exemple de son châtiment? D'ailleurs, continue-t-il, la procréa-

(1) Opific. hom. xxviii. Anim. et res. T. iii. p 239. ed. *Mor.*

(2) Si fuit anima antequam Adam in Paradiso formaretur, in quolibet statu et ordine, et vixit, et egit aliquid (neque enim possumus incorporalem, et æternam in modum glirium immobilem torpentemque sentire), necesse est ut aliqua causa præcesserit, cur quæ prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore. Et si animæ est naturale esse sine corpore, ergo contra naturam est esse in corpore. Si contra naturam est esse in corpore, ergo resurrectio corporis contra naturam erit. Sed non fiet resurrectio contra naturam; ergo juxta sententiam vestram corpus quod contra naturam est resurgens, animam non habebit. Epl. xxxviii, cont. Error. Joan. Jeros. n. 20. T. ii. p. 425.

tion des enfants, étant la condition de ce châtiment des esprits, il s'ensuivrait qu'il dépend uniquement de l'amour des parents ou des caprices du hasard, etc. (1). Saint Augustin range la doctrine de la préexistence parmi les hérésies (Hær. LXX), et le second concile de Constantinople l'a rejetée solennellement avec les autres erreurs d'Origène. Claude de Turin s'élève aussi avec force contre cette doctrine, et contre l'interprétation qui prétendait l'appuyer sur l'épître aux Éphésiens (1, 3. 4.).

L'opposition manifeste de cette opinion avec la doctrine de l'Église, et le jugement solennel qui l'a réprouvée, n'ont point empêché Scot Érigène (div. nat. IV, 6.) et Bernard de Chartres (2) de la reproduire. On conçoit plus aisément qu'elle ait été adoptée par le socinien Sand (3). On trouve dans Leibniz et dans ses disciples une forme spéciale de cette doctrine, plus habilement conçue; elle admet la préexistence de toutes les âmes dans Adam.

Le Créatianisme (doctrine qui suppose les âmes créées au moment de la formation du corps), que l'on trouve déjà dans Aristote (de generat. II, 3), est adopté par Lactance (Inst. II, 12. III, 18. — Opif. Dei XIX), par saint Hilaire (Trin. X, 20), par saint Ephrem (de inspirat.), par saint Jérôme (4), par

(1) Refutat. Apol. Euseb. pro Orig. fragm. (ap. *Leont.* et *Joan.* Rer. sacr. l. II.) in *Mai.* VII. p. 88.

(2) Dans son *Microcosmus*, dont on trouve un fragment dans *Cousin*, Abæl. Opp. inedita. Append., et une analyse dans Hist. litt. de la France. T. XII.

(3) Tract. de orig. anim. Cosmopol. 1671.

(4) Quotidie Deus fabricatur animas : cujus velle fecisse

Théodoret (Hær. Fab. v, 8. — Græc. affect. curat. disp. v.), par saint Cyrille d'Alexandrie (adv. Nest. I, 4. in Joan. I, 9).

Le Génératianisme (1) (doctrine qui admet la transmission de l'âme par la génération) a eu de nombreux partisans au temps d'Origène (in Joan. T. VI. n. 7); c'était sur l'Écriture qu'ils se fondaient; Tertullien se déclare expressément en faveur de cette doctrine (de Anim. *passim* adv. Valent. XXVI), que soutiennent aussi saint Macaire (Hom. XXX. n. I.) et saint Augustin (Orig. anim. I, 13. II); saint Jérôme dit que la plus grande partie des Occidentaux tient pour elle (Epist. LXXVI, ad Marcellinum et Anapsychiam), et les Pélagiens traitent positivement les catholiques de *Traduciens* (*August.* Op. imperf. c. Jul. I, 6.). Le prêtre Anastase est aussi du même sentiment (c. Monophys. Or. IV. in *Mai* VII. I, 197). Quant aux hétérodoxes, on peut citer parmi eux, comme partisans de cette doctrine, les Apollina-

est, et conditor esse non cessat. Scio quæ contra hæc soleatis (les Origénistes) dicere, et adulteria nobis et incesta proponere... Quomodo in seminibus non peccat terra quæ fovet, non semen quod in sulcos jacitur, non humor et calor quibus temperata frumenta in germen pullulant (sed verbi gratia, fur et latro, qui fraude et vi eripit semina), sic in generatione hominum recipit terra, id est vulva, quod suum est; et receptum confovet, confotum corporat, corporatum in membra distinguit. Et inter illas secretas ventris angustias, Dei manus semper operatur. Epl. XXXVIII. ad Pamm. de error. Joan. Jeros. n. 22. Cf. adv. Rufin. l. III.

(1) *Traducianismus* est un mot inventé par les Pélagiens, chez lesquels il était un terme de raillerie; les Lucifériens disaient *transfusio*.

ristes (1) et les Lucifériens (2); mais il faut observer relativement à ces derniers, qu'ils regardaient l'âme comme purement matérielle, en sorte qu'ils forment une classe distincte parmi les autres partisans du génératianisme. On trouve, au contraire, cette doctrine combattue par Origène (in Matth. T. xv. n. 35), par saint Jérôme (in Eccl. xii, 7), par saint Prudence (3), par les Pélagiens, par Gennade (Dogm. Eccl. c. xiv), et par les Scholastiques qui s'appuient sur Gennade et sur Aristote.

Un grand nombre d'anciens docteurs regardent la question de l'origine de l'âme comme fort difficile et même comme insoluble (4). Saint Pamphile (Apol.

(1) *Greg. Nyss.* de anim. T. ii. p. 103. ed. *Mor.* — *Hier.* Epl. lxxviii. ad Marcell. et Anapsych.

(2) *Aug.* Hær. lxxxi. — *Gennad.* Dogm. Eccl. c. xiv.

(3) Non animas animæ pariunt, sed lege latenti
Fundit opus natura suum, quo parvula anhelent
Vascula, vitalisque adsit scintilla coactis.

Apotheos. adv. Ebion. vers. 918 sq.

(4) *Orig.* Princ. Prol. n. 5. In Joan. T. vi. n. 7. In Cantic. l. ii. — *Pamphil.* Apol. Orig. c. ix. — *Lact.* Opif. Dei xix. — *Greg. Nyss.* de eo : Quid sit Ad imag. et sim. Dei T. ii. p. 25. ed. *Mor.* — *Hier.* Epl. lxxviii. ad Marcell. et Anapsych. — *Rufin.* ap. Hier. l. ii. adv. Rufin. — *Isid.* Ord. creat. c. xv. — *Greg. M.* Utrum ipsa (anima) ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt (PP.) esse quæstionem. Gravis enim est quæstio, nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quæ de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur. Epl. ad Secundin.

Orig. c. IX) apporte des raisons contre les deux hypothèses, et Abélard (Sic et non, c. CXV) réunit les autorités pour et contre. Les théologiens du moyen âge se sont décidés pour le créatianisme (1); mais la controverse a reparu dans la théologie protestante, où Luther et ses adhérents les plus fidèles favorisent le génératianisme, qu'adopte aussi la formule de concorde, tandis que Mélanchthon, Calixt, Musæus et d'autres encore se déclarent pour le créatianisme.

Quant au moment de la création des âmes, il faut encore remarquer que, parmi les Pères, les uns pensent que Dieu a créé toutes les âmes au premier jour de la création (2); les autres, qu'il crée tous les jours des âmes nouvelles (3).

16. Relativement à l'*union* de l'âme avec le corps, plusieurs enseignent qu'elle a lieu seulement au moment où le fœtus est convenablement organisé (4), les autres, qu'elle s'accomplit au premier instant de

(1) *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXX. — *Odo* (Camerac.) Peccat. orig. III, 12 sq. — *Wilhelm. de Campellis.* Orig. anim. (in *Martene* Thes. V, 877 sq.) — *Pet. Lomb.* l. II. Dist. XVII. XVIII. — *Moneta* adv. Cathar. I, 6. — *Thom.* P. I. qu. CXVIII. Art. II. — Plusieurs docteurs des temps plus modernes n'hésitent pas à déclarer le Génératianisme une hérésie.

(2) *Aug.* Gen. lit. VII, 24. n. 35.

(3) C'était un sentiment assez commun du temps d'Origène. — C'est celui de *Nem.* Nat. hom. c. II. — *Hier.* adv. Rufin. l. III. — *Æn.* (Gaz.) de immortalit.

(4) *Aug.* in Exod. qu. LXXV. — *Theod.* in Exod. qu. XLVIII. — *Cyr.* de ador. in sp. et verit. XV. Epl. I. ad Monach. Æg., tous d'après l'*Exod.* (XXI, 22. 23), selon la traduction des Septante.

la conception (1), opinion qui est celle de Gennade (2) et des Scholastiques (3).

On trouve une sorte de métempsychose admise par Basilides (*Iren.* II, 33. n. I) et par Manès (*Aug.* Faust. XX, 21); Basilides s'appuie sur un passage de l'épître aux Romains (VIII, 9). Clément d'Alexandrie avait aussi avancé cette opinion dans ses Hypotyposes (*Phot.* Cod. CIX). Mais saint Irénée (II, 33), Origène (4) et d'autres encore ont vivement combattu cette erreur. Saint Irénée fait observer, pour la réfuter, que les âmes ne savent rien de leur état antérieur (II, 33. n. I), et que cet oubli ne saurait s'expliquer par leur union avec un corps (II, 33. n. 3 sq.).

17. La réalité historique d'un état primitif où l'homme était heureux a toujours été dans la croyance de l'Église un point fondamental. Quant à la question de savoir en quel lieu le paradis était situé, elle a reçu diverses solutions. Les uns l'ont placé sur la terre (5), et saint Chrysostome soutient cette opinion (6) avec une insistance particulière, en s'ap-

(1) *Ephr.* de Inspir. — *Greg. Nyss.* in Cantic. hom. VII. VIII. Opif. hom. c. XXIX. XXX.

(2) Simul anima creatur cum corpore. Dogm. Eccl. c. XVIII.

(3) *Thom.* P. I. qu. CXVIII. Art. III.

(4) Cels. VIII, 30. Matth. T. VII. XIII. n. I. Joan. T. VI. n. 7.

(5) *Theoph.* Autolyc. II, 20. 24. — *Hippolyt.* Hexaem. fragm. (ap. *Joan. Dam.* sacr. parall.) — *Epiph.* Ancor. LVII.

(6) Διὰ τοῦτο καὶ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐντίθησιν ἐν τοῖς γράμμασιν ὁ μακάριος Μοϋσῆς, ἵνα μὴ ἐξῇ τοῖς φλυαρεῖν μάτην βουλομένοις ἀπατᾷν τῶν ἀφελεστέρων τὰς ἀκοὰς, καὶ λέγειν, μὴ εἶναι

puyant sur le soin que met l'historien sacré à nous décrire la topographie du paradis; d'autres (1) ont placé le paradis au-dessus de la terre, dans les régions supérieures. Origène prend ce qui est dit du paradis dans un sens spirituel; pour lui, le bannissement de l'homme hors du paradis n'est autre chose que l'expulsion des âmes coupables hors du ciel (2); l'hérétique égyptien Hiérax entendait aussi le paradis dans un sens purement spirituel (*Epiph.* Hær. LXV). A l'exemple de Philon (de mundi opificio), Scot Érigène, au moyen âge, et plus tard Jacques Bœhme placent le paradis dans le cœur même de l'homme. On le trouve entendu dans le sens historique, puis exposé dans un sens mystique, anagogique et tropologique, dans Eusèbe (3), saint Ambroise (Parad.), saint Augustin (4), saint Jean Damascène (Orthod. fid. II, 6), et une foule d'autres docteurs, qui sont cités dans Anastase d'Antioche (Hexaem. VII).

18. Les anciens Pères attribuent à l'état primitif de l'homme une perfection non pas absolue (5), mais

ἐν τῇ γῇ τὸν παράδεισον, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ, καὶ μυθολογίας τινὰς τοιαύτας ὀνειροπωλεῖν etc. In Gen. Hom. XIII. n. 3.

(1) *Ephr.* de Parad. serm. — *Bas.* de Parad. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 11. — *Mos. Barceph.* de Parad. I, 7. 8.

(2) In Gen. Hom. I. Princ. IV, 16. — *Epiph.* Hær. LXIV. n. 47. Ancor. LIV. — *Hier.* ad Pamm. de err. Orig. — *Phot.* Cod. CCXXXIV.

(3) Præp. Evang. VII, 10. et Theophan. fragm. V. in *Mai* T. I. p. 118.

(4) Civ. Dei XIII, 21. Gen. c. Manich. II, 9. n. 12; 10. n. 13 sq. Gen. lit. VIII, 1 sq.

(5) *Eus.* Theoph. l. II. (*Mai* I, 118.) Præp. Evang. VII, 10. — *Greg. Nyss.* Hom. opif. c. IX.

simplement relative. La plupart (1) le considèrent comme le commencement d'un développement qui devait atteindre une perfection plus élevée. Saint Cyrille (in Joan. I, 9) soutient que la sagesse d'Adam fut parfaite dès le commencement; d'autres, dont parle saint Augustin (Gen. litt. VI, 20. n. 31), disent que, dès l'origine, Adam fut un homme spirituel, comme nous le serons nous-mêmes à la fin du monde, d'après saint Paul (1 Cor. XV). Saint Chrysostome démontre la perfection de la connaissance dans Adam par ce que dit la Genèse, qu'il donna aux animaux le nom qui leur est propre (in Gen. Serm. VI. n. 1).

Son état d'innocence et de justice est également reconnu (2), comme aussi cette circonstance, que sa

(1) *Iren.* IV, 38. n. 1 sq. 39. n. 1. — *Theoph.* Autol. II, 25. — *Clem.* Coh. XI. Strom. IV, 25. VI, 12. — *Dion. Alex.* ap. *Nicet.* Cat. in Job. (in *Routh.* Reliq. Sacr. II. p. 396). — *Greg. Naz.* Or. XXXVIII. XLV. — *Aug.* Gen. lit. VI, 20. n. 31. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 11.

(2) *Iren.* Quoniam indolem et puerilem amiserat sensum, et in cogitationem pejorum venerat, frænum continentiæ sibi et uxori suæ circumdedit, timens Deum, et adventum ejus exspectans, et velut tale quid significans : quoniam, inquit, eam quam habui a spiritu, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam, et nunc cognosco quod sum dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam præstat, mordet autem et pungit corpus. III, 23. n. 5. — *Tert.* Innocens erat, et Deo de proximo amicus, et paradisi colonus. At ubi semel succidit impatientiæ, desivit Deo sapere, desivit cœlestia sustinere posse. Pat. c. V. — *Clem.* Coh. XI. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. IV, 9. — *Bas.* Hom. quod Deus non est auctor mali. n. 5. 7. — *Greg. Naz.* Serm. XXVII. — *Chrys.* in Gen. Hom. XV. n. 4. — *Amb.* Isaac. et anim. c. V. Sacr. II, 6. n. 17. — *Aug.* Civ. Dei XIV, 26. Pecc. orig. XXXV. n. 40 sq. —

persévérance dans ses rapports avec Dieu avait la grâce divine pour condition (1). Nous trouvons aussi dans les anciens docteurs la croyance unanime qu'il se trouva établi dans cet état de justice immédiatement après sa création (2). Les Scholastiques, au contraire, se divisent sur la question de savoir s'il fut créé dans cet état (*conditus*), ou s'il y fut établi aussitôt après qu'il fut créé (*constitutus*). Pierre Lombard pense qu'il fut créé *in naturalibus* (lib. II. Dist. XIV); et beaucoup de docteurs le suivent en ce point (3); saint Thomas admet, au contraire, qu'il fut créé dans un état surnaturel (4). Le concile de Trente a laissé indécise cette question agitée jusqu'à son temps dans les écoles; il s'est borné à déclarer que le premier homme, en transgressant le commandement de Dieu, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi (Sess. V. c. I. de pecc. orig. — *Pallav.* VII, 9).

Tous les Scholastiques, d'ailleurs, enseignent comme un point de doctrine incontestable, que cet état de justice était quelque chose de *surnaturel*, qui ne pouvait être l'effet des puissances naturelles de

Hier. adv. Jov. l. I. T. IV. P. II. p. 171. (*Mart.*) — *Greg.* in Job. VIII, 19. n. 35. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 12.

(1) *Tat.* Græc. XXII. — *Athan.* Incarn. n. 4 sq. — *Aug.* Bene vivere sine adjutorio Dei, etiam in paradiso non erat in potestate. Civ. Dei XIV, 27.

(2) *Chrys.* in Gen. Serm. IV. n. I.

(3) *Alex. Hal.* P. II. qu. 96. — *Hug. a S. Vict.* Sacr. l. I. — *Duns Scot.* Sent. l. II. Dist. XXXIX. — *Bonavent.* Dist. XXXIX. Art. II. qu. II.

(4) Summ. P. I. qu. XCV. Art. I. — *Bellarmin* suit la doctrine de saint Thomas; de grat. primi homin. c. VII.

l'homme (1), comme aussi que c'était en lui un simple *accident* (2), puisque autrement l'homme n'eût pu en être dépouillé.

La question de l'état primitif de l'homme fut de nouveau agitée au XVI[e] sièle. Luther ne contesta point, il est vrai, que la justice d'Adam ne fût en lui quelque chose de réel et de positif; mais il prétendit qu'elle était en lui quelque chose de *naturel* et d'*essentiel* (3); ce qui rendait inexplicable comment elle pouvait se perdre, aucun être ne pouvant être privé de ce qui est essentiel à sa nature; ce qui aboutissait en même temps à cette conséquence inévitable, que l'homme, après sa chute, n'a plus été l'homme; ce qui faisait, enfin, déclarer impossible toute réhabilitation de l'homme par l'union de la nature divine avec la nature humaine, la nature humaine ayant cessé d'exister. Quant à Calvin, il ne prétendit point que l'état

(1) *Thom.* P. I. qu. XCV. Art. I.

(2) *Thom.* P. I. qu. XCV. Art. I.

(3) Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut naturæ esset Adæ diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum etc. In Gen. III, 6. Itaque justitia originalis habitura erat æquale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam hæc dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et *vim ista efficiendi*. Idque testatur Scriptura, cum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quæ Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum, et similia. Apol. de pecc. orig. § 7. n. 56.

de justice primitive fût *essentiel;* mais il soutint qu'il était *naturel* à l'homme.

Les anciens docteurs entendent déjà par l'immortalité d'Adam, non pas *qu'il ne pouvait mourir*, mais qu'il n'était point destiné à la mort (1), qu'il *pouvait ne pas mourir*, comme dit saint Augustin (2); c'est-à-dire qu'ils parlent d'une immortalité non pas actuelle, mais en puissance (*Nemes.* Nat. hom. c. 1), d'une simple destination à l'immortalité réelle (3), laquelle ne devait lui être donnée que par une grâce spéciale de Dieu, en récompense de son obéissance (4).

A la doctrine de l'immortalité se rattache naturellement la question de savoir si l'homme dans le paradis avait besoin de se nourrir, question résolue négativement par quelques-uns (5), affirmativement, au contraire, par quelques autres, nommément par saint Augustin (6), qui s'appuie sur cette raison, qu'Adam n'était pas encore établi dans la vie parfaite. Quant au moyen qui devait entretenir en lui

(1) *Theoph.* Autol. II, 27. — *Lact.* Inst. div. II, 13. — *Ephr.* in Gen. II. T. I. p. 28. ed. *Syr.* — *Nem.* Nat. hom. c. I. — *Oros.* lib. arb. n. 26.

(2) Gen. lit. VI, 25. n. 36. Civ. Dei XIII, 23. Pecc. merit. rem. c. III.

(3) *Clem.* Strom. II, 19. — *Orig.* in Joan. T. I. n. 22.

(4) *Tat.* Græc. VII. — *Iren.* III, 20. n. I. V, 3. n. I. — *Ath.* Incarn. Verb. Dei. n. 4-6. — *Aug.* Gen. lit. VI, 25. n. 36. — *Cyr.* Fest. pasch. Hom. XV.

(5) *Greg. Nyss.* Or. cat. c. V. Hom. opif. XX. — *Greg. Naz.* Carm. II. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. IV, 9.

(6) Gen. lit. VIII, 5. IX, 3. n. 6. XI, 32. n. 42. Civ. Dei XIII, 20. XIV, 26. — *Jul. Pom.* Vit. cont. II, 18. — *Beda* Hexaem. — *Thom.* P. I. qu. XCVII. Art. III.

la vie corporelle, c'est au fruit de l'arbre de vie (1) que le même Père, ainsi que d'autres docteurs, attribue cette vertu.

En même temps que l'immortalité, on attribue à Adam l'impassibilité (2); par quoi il faut entendre aussi non pas qu'*il ne pouvait souffrir*, mais qu'il pouvait ne pas devenir sujet à la souffrance. Les Scholastiques définissent cette impassibilité du premier homme, en disant qu'il était exempt de toute *passion* contraire à son état naturel (3), mais non de toute *passion* absolument, puisque l'homme, étant un être relatif, n'a pas seulement une nature active, mais une nature sujette à devenir le terme de l'activité d'autrui; puisque, d'ailleurs, toute *passion* dans l'homme n'est pas une imperfection; entendre, voir, sentir, etc., par exemple, étant des faits passifs qui servent dans l'homme au développement de l'intelligence.

19. Relativement à la chute, la doctrine de l'Église s'en tient fidèlement et simplement au fait, tel qu'il est rapporté dans l'Écriture. La plupart des docteurs entendent l'histoire de la chute selon la lettre du récit (4). Quelques-uns cependant, comme Clément d'Alexandrie (Coh. I. Strom. III, 14) et saint Ambroise (de Parad.), l'entendent d'un commerce charnel

(1) *Iren.* III, 23. n. 8. — *Aug.* Cont. adv. leg. et prophet. II. 24. 25. — *Beda* Hexaem. — *Thom.* P. I. qu. XCVII. Art. IV.

(2) *Greg. Nyss.* Ἀπάθης δὲ τὴν φύσιν, τοῦ γὰρ ἀπάθους μίμημα ἦν. Or. Cat. VI. — *Chrys.* in Gen. Hom. XV. n. 4.

(3) *Thom.* P. I. qu. XCVII. Art. II.

(4) *Iren.* V, 16. 17. — *Tert.* c. Jud. II. Marc. II, 8. — *Novat.* Trin. I. — *Hier.* Vita Malchi Monachi.

entre Adam et Ève; non pas, il est vrai, dans le sens des Encratites (*Clem.* Strom. III, 12. 13), des Manichéens (1) et des Cathares (2) du moyen âge, de la cohabitation en elle-même et comme telle, mais d'une cohabitation prématurée eu égard à l'âge de nos premiers parents. Déjà Philon avait considéré la faute d'Adam comme un péché de la chair, et le serpent comme un symbole de la volupté (3). Origène alla plus loin encore : l'histoire de la chute est pour lui le récit de la catastrophe qui précipita du ciel la race humaine tout entière, et il entend par les habits de peaux dont furent revêtus nos premiers parents, leur changement d'êtres spirituels en natures corporelles (4). Les Ophites, au contraire, considérèrent la chute comme une élévation pour l'homme et comme son véritable affranchissement (5); il en fut de même des Pauliciens.

Dans la doctrine de l'Église, ce n'est pas Dieu qui est l'auteur de la chute (6); c'est le démon (7), qui se

(1) *Archel.* Act. c. x. — *Aug.* c. Epl. fundam. c. XII. Mor. Manich. c. XIX.

(2) *Bonacurs.* Manifest. hær. Catharorum.

(3) Mundi opific. p. 34. 35. Alleg. II. p. 1100.

(4) Cette doctrine d'Origène se rattache à celle de la préexistence des âmes, et à celle du but de la création matérielle. Cfr. p. 271 et 289.

(5) *Iren.* I, 30. n. 7. — *Tert.* Præscr. XLVII. — *Orig.* Cels. VI, 24. — *Epiph.* Hær. XXXVII. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 14.

(6) *Aug.* Neque enim deserta est (anima Adæ) ut desereret, sed ut desereretur, deseruit. Ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus; ad bonum vero ejus prior est voluntas creatoris ejus, sive ut eam faceret, quæ nulla erat, sive ut reficiat, quæ lapsa perierat. Civ. Dei XIII, 15.

(7) *Justin.* Tryph. CIII. CXXIV. — *Iren.* III, 23. n. 1 sq. —

servit, pour ses desseins, du serpent (1) dont les séductions triomphèrent des premiers humains, en s'adressant à la femme, plus faible que l'homme contre ses ruses (*Aug.* Civ. Dei xiv, 11, n. 2). Les anciens ont rejeté l'idée que l'arbre de la science et son fruit eussent naturellement des propriétés vénéneuses (2); quelques modernes l'ont adoptée.

Pourquoi Dieu a-t-il permis la chute? — C'est, disent les Pères, pour faire comprendre plus distinctement à l'homme que l'immortalité et la ressemblance avec Dieu sont en lui une pure grâce (3), pour l'amener à reconnaître la grandeur de Dieu et sa propre bassesse (4), pour exciter en lui, par le souvenir de la rédemption, un plus grand amour et

Orig. in Joan. T. xx. n. 21. — *Tert.* Pat. v. — *Lact.* Inst. ii, 13. — *Eus.* Præp. Evang. vii, 10. — *Bas.* in Ps. xxix. n. 5. — *Greg. Nyss.* in Ps. Tract. ii. c. xvi. Or. de mortuis. — *Chrys.* in Gen. Hom. xvi. n. 2. xvii. n. 7. — *Aug.* Civ. Dei xiv, 11. n. 2. — *Joan. Dam.* Orth. fid. ii, 30.

(1) *Orig.* in Gen. — *Ephrem.* in Gen. ii. de Parad. serm. viii. — *Aug.* Civ. Dei xiv, 11. n. 2.

(2) *Theoph.* Autol. ii, 25. 34. — *Aug.* Civ. Dei xiii, 20. xiv, 12.

(3) *Iren.* Ut cognoscat semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est; intelligat autem et Deum, quoniam intantum immortalis et potens est, uti et mortali immortalitatem, et temporali æternitatem donet : intelligat autem et reliquas virtutes Dei omnes in semetipsum ostensas, per quas edoctus sentiat de Deo, quantus est Deus. Gloria enim hominis Deus; operationes vero Dei, et omnis sapientia ejus, et virtutis receptaculum, homo. Quemadmodum medicus in his, qui ægrotant, probatur; sic et Deus in hominibus manifestatur. iii, 20. n. 2. cfr. n. 1.

(4) *Iren.* iii, 20. n. 2. — *Joan. Dam.* Orth. fid. ii, 30.

une éternelle reconnaissance (*Iren.* III, 20, n. 2). Mais les Gnostiques trouvaient dans la chute d'Adam une preuve que le Dieu de l'Ancien Testament n'est point un Dieu véritable (1).

Pour faire comprendre la gravité de la chute, les Pères rappellent les suites funestes qu'elle a entraînées, aucun péché, selon la remarque de saint Augustin, n'altérant aussi profondément la création, que l'a fait le premier péché (Civ. Dei XIV, 12); ils rappellent encore la nature du commandement (2), facile en lui-même, et rendu plus facile encore par la force que donnait la grâce de Dieu (*Mar. Vict.* Physic. x); l'importance du commandement, qui était comme le résumé et l'expression générale de toutes les lois divines (3);

(1) *Hier.* Quærit hoc Marcion, et omnes hæreticorum canes, qui vetus laniant Testamentum, et hujuscemodi syllogismum texere consueverunt : aut scivit Deus hominem in paradiso positum prævaricaturum esse mandatis illius, aut nescivit. Si scivit, non est in culpa is qui præscientiam Dei vitare non potuit; sed ille, qui talem condidit, ut Dei non posset scientiam devitare. Si nescivit, cui præscientiam tollis, aufers et divinitatem... Neque enim ideo peccavit Adam, quia Deus hoc futurum noverat; sed præscivit Deus, quasi Deus, quod erat ille propria voluntate facturus. Adv. Pelag. Dial. l. III. T. II. p. 787 sq. ed. *Vallars.* et *Maff.*

(1) *Justin.* Coh. XXI. — *Mar. Vict.* de Physic. x. — *Aug.* Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve præceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi præsertim nondum voluntati concupiscentia resistebat, quod de pœna transgressionis postea subsecutum est, tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri. Civ. Dei XIV, 12.

(2) *Tert.* Si Dominum Deum suum dilexissent, contra præ-

la multitude enfin de péchés différents compris dans cette seule faute : péché d'orgueil, péché d'avarice, péché de larcin, péché d'homicide (1), péché d'idolâtrie (*Justin.* Coh. XXI. Cfr. *Tertul.* Jud. II). Les Scholastiques insistent particulièrement sur la circonstance de l'état de perfection dans lequel l'homme avait été établi (2) ; mais ils admettent cependant que son péché ne fut pas, absolument et en soi, le plus grand qui se puisse commettre (3).

D'après ce qui est rapporté dans l'Écriture, que la femme a été séduite par le démon (1 Tim. II, 14), et aussi qu'elle a été punie par Dieu plus sévèrement (Gen. I, 1), les docteurs du moyen âge enseignent, comme l'avaient déjà fait ceux de l'antiquité (4), que le péché d'Ève a été plus grand que celui d'Adam ;

ceptum ejus non fecissent ; si proximum diligerent, id est semetipsos, persuasioni serpentis non credidissent ; atque ita in se homicidium non commisissent, excidendo de immortalitate, faciendo contra Dei præceptum ; a furto quoque abstinuissent, si de fructu arboris clam non degustassent. . . Adv. Jud. c. II.

(1) *Aug.* Enchirid. XLV. — *Tert.* Jud. c. II.

(2) *Thom.* II, 2. qu. CLXIII. Art. III.

(3) *Thom.* II, 2. qu. CLXIII. Art. III.

(4) *Aug.* Sicut enim Aaron erranti populo ad idolum fabricandum non consensit inductus, sed cessit obstrictus ; nec Salomonem credibile est errore putasse idolis esse serviendum, sed blanditiis femineis ad illa sacrilegia fuisse compulsum : ita credendum est, illum virum suæ feminæ, uni unum, hominem homini, conjugem conjugi, ad Dei legem transgrediendam, non tanquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudine paruisse. Civ. Dei XIV, 11. n. 2.

ils font observer en effet qu'Ève n'a pas seulement commis elle-même le péché, mais qu'elle y a encore entraîné son mari, de sorte qu'elle a péché tout à la fois contre Dieu et contre le prochain, tandis qu'Adam n'a désobéi à Dieu que par un excès de complaisance pour sa femme; ils ajoutent qu'Ève a voulu parvenir à la ressemblance avec Dieu par un moyen qu'elle savait positivement contraire à la volonté de Dieu, tandis qu'Adam a simplement pensé pouvoir y arriver par ses propres forces (1).

20. Conformément à l'Écriture, la doctrine de l'Église reconnaît comme suites du péché, la misère profonde de l'homme, qu'elle désigne sous le nom de mort (2), en empruntant à la Bible une de ses images les plus familières; puis l'ignorance (3), la con-

(1) Gravius peccavit mulier... Primo quidem, quia major elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit; scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum ne ad ejus similitudinem pervenirent. Et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem : sed in hoc superbivit quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit; unde peccavit et in Deum et in proximum. *Thom.* II. 2. qu. CLXIII. Art. IV.

(2) *Iren.* V, 23. n. 2. — *Method.* Conv. decem virgg. Or. IV. — *Athan.* c. Ari. Or. I. n. 59. — *Pacian.* Bapt. n. I. — *Hilar.* in Ps. CXXXVII. n. 12. — *Bas.* Sp. S. c. XIV. n. 31. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. II. — *Cyr.* c. Jul. Or. VIII. — *Aug.* Civ. Dei XIII, 12.

(3) *Eus.* Theoph. l. II. fragm. V. (In *Mai* T. I. p. 118.) —

cupiscence (1), l'altération de l'image de Dieu dans l'âme (2), et, par suite de la privation de la grâce, les révoltes de la chair (3), la mort du corps (4), les souffrances et les passions (5). L'homme revenait ainsi à

Macar. lib. ment. n. 26. — *Fulg.* Incarn. et grat. c. XII. — Cfr. *Justin.* Οὐ γὰρ δίκαιον ἦν τοὺς τὴν πρώτην ἐντολὴν μὴ φυλάξαντας, ἣν φύλαξαι ῥᾴδιον ἦν, διδάσκειν ἔτι, ἀλλὰ τιμωρίαν αὐτοῖς ἐπάγειν δίκαιαν. Coh. XXI.

(1) *Aug.* Nam posteaquam præcepti ſacta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quæ forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt : quæ prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. Jam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur. Civ. Dei XIII, 13. — *Cyr.* c. Jul. l. III.

(2) *Basil.* Ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐγένετο καὶ ὁμοίωσιν· ἡ δὲ ἁμαρτία τὸ κάλλος τῆς εἰκόνος ἠχρείωσεν, εἰς τὰς ἐμπαθεῖς ἐπιθυμίας τὴν ψυχὴν καθέλκουσα. Serm. ascet. T. II. p. 318. — *Theod.* in II Paral. qu. I. — *Mac.* Ὥσπερ ἐὰν ᾖ νόμισμα τὴν εἰκόνα τοῦ βασιλέως ἔχον καὶ τοῦτο παραχαραγῇ, ὁ χρύσος τε ἀπώλετο καὶ ὁ εἰκὼν οὐ χρησιμεύει, τοιοῦτο καὶ ἔπαθεν ὁ Ἀδάμ. Hom. XII.

(3) *Aug.* Civ. Dei XIII, 13. — *Chrys.* in Gen. Hom. XV. n. 4.

(4) *Theoph.* Autol. II, 25. — *Method.* Conv. dec. virgg. Or. III. n. 6. — *Eus.* Εὐθὺς μὲν γὰρ ἐν ἀρχῇ μετὰ τὴν πρώτην ἐν μακαρίοις ζωὴν, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἧττον τῆς θείας ἐντολῆς φροντίσας, εἰς τουτονὶ τὸν θνῆτον καὶ ἐπίκηρον βίον καταπέπτωκε, καὶ τὴν ἐπάρατον ταυτηνὶ γῆν τῆς πάλαι ἐνθέου τρυφῆς ἀντικατηλλάξατο. Hist. Eccl. I, 2. — *Conc. Milev.* c. I. — *Theod.* in Ps. XV, 5.

(5) *Iren.* V, 23. — *Tat.* Græc. VII. — *Theoph.* Autol. II, 25. — *Tert.* Marc. II, 9. V, 25.

lui-même, dit saint Athanase (1); il retombait dans sa propre misère, dit saint Irénée (2); il retournait à son origine, à la terre, dit saint Augustin (Trin. XIII. n. 16). Du reste, les Pères remarquent combien il a été heureux pour l'homme de n'avoir pas été créé immédiatement et actuellement immortel, puisque alors sa rédemption n'eût pas été possible (3); quelques-uns même enseignent que l'homme a été livré à la puissance de la mort par un acte positif de Dieu, afin que la mort fût un moyen d'effacer le péché, et qu'elle détruisît dans sa racine la fausse prétention à une existence indépendante (4).

Parmi les suites du premier péché, saint Chrysostome compte aussi la perte de la domination de l'homme sur la nature et sur les animaux (5), et saint Grégoire de Nysse, la séparation de l'homme d'avec le monde spirituel (in Is. c. IX. in Ps. inscr. c. VI), comme aussi le fractionnement d'Adam, ainsi qu'il s'exprime, en cette multitude d'hommes qui sont

(1) Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς, εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεψεν, ἵνα, ὥςπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθορὰν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως. Inc. Verb. Dei n. 4.

(2) Παρεδόθη τῇ ἑαυτῇ ἀσθενείᾳ ὁ ἄνθρωπος, ἵνα μὴ ἐπαρθεὶς ἀστοχήσῃ τῆς ἀληθείας. V, 3. n. 1.

(3) *Iren.* III, 23. n. 6. — *Nem.* Nat. hom. c. 1. — *Greg. Naz.* Or. XLV. — *Chrys.* passim. — *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 30.

(4) *Method.* de Resurr. IV-VII. Conv. dec. virgg. Or. IX. — *Greg. Nyss.* Or. Cat. c. VIII.

(5) Expos. in Ps. III. CXLVIII. n. 4. In Gen. Hom. IX. n. 4. 5. — Cfr. *Theod.* in Ps. XV, 5. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 22. n. 3.

sortis de lui, comme les grains de l'épi sortent du germe confié à la terre (1), idée que renouvelle plus tard Scot Érigène (de div. nat.). Quelques Pères voient aussi dans le monde matériel des suites de la chute; saint Théophile d'Antioche considère comme telle la férocité des animaux sauvages (Autol. II, 17); Tatien, le poison des plantes vénéneuses (Græc. XII); saint Augustin, les naissances monstrueuses (c. Jul. Op. Imp. V, 8); saint Isidore, l'affaiblissement de lumière du soleil et de la lune (Ord. creat. c. V). Saint Thomas enseigne, au contraire, que, même sans la chute, les animaux sauvages auraient été ce qu'ils sont, et qu'ils se seraient dévorés les uns les autres comme ils font à présent, mais qu'ils auraient obéi à Adam (P. I. quæst. XCVI. art. I). Saint Thomas ajoute que l'homme, sans la chute, se serait servi des éléments sans trouver en eux aucune résistance; et qu'ainsi il aurait commandé aux forces naturelles, non pas en leur donnant des ordres formels (*imperando*), mais en les pliant à son usage (*utendo*) (P. I. q. XCVI. art. II).

Le rétablissement en grâce et le salut d'Adam sont affirmés positivement par les anciens sur l'autorité de l'Écriture (Sap. X, 12) et de la tradition, et aussi d'après la convenance des choses (2); l'affirmation contraire est notée comme une erreur dans Tatien (3). Saint Irénée expose longuement sa doc-

(1) Anim. et resurr. vers. fin.

(2) *Iren.* I, 28. n. I. III, 23. n. I sq. — *Tert.* Pœn. II. XII. Marc. II, 25. Præscr. LII. — *Greg. Naz.* Or. II. XXIV. XXXVII.

(3) *Iren.* I, 28. n. I. — *Tert.* Præscr. LII. — *Epiph.* Hær. XLVI. — *Aug.* Hær. XXXV.

trine sur ce sujet ; il trouve souverainement convenable que, la race humaine dans son ensemble étant sauvée par la rédemption, celui qui en est le chef et le père soit délivré avec elle (III, 23. n. 2); il rappelle qu'Adam n'a point été maudit (*ibid.* n. 3); qu'il ne s'est point endurci comme Caïn, mais qu'il a été confus de sa faute (*ibid.* n. 4), et qu'il a pris un vêtement de pénitence en couvrant son corps de feuilles de figuier (*ibid.* n. 5).

Contrairement à l'enseignement général de l'Église, Théodore de Mopsueste prétendit qu'Adam était sujet à la mort par nature, et que Dieu ne l'avait menacé de la mort que pour lui inspirer la terreur en punition de sa faute (1). Les Pélagiens soutinrent après lui que l'homme était mortel dès l'origine (2); et aussi, qu'il avait été dès le commencement sujet à la concupiscence.

21. Que par suite du péché d'Adam tous ses descendants soient constitués en état de faute et privés de la grâce; comme aussi assujettis aux douleurs de l'âme et du corps et à la mort, c'est la doctrine clairement enseignée par les anciens. D'après saint Irénée, nous avons tous, en Adam, transgressé le commandement de Dieu (3) et perdu en lui notre

(1) Voy. les fragments de ses cinq livres πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους, dans *Phot.* Cod. CLXXVII.

(2) *Cœlest.* Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuerat. ap. Marc. Merc. Commonit. c. I. n. I. — *Aug.* Hær. LXXXVIII.

(3) Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπή-

lumière (1) et notre vie (2), en perdant le Verbe divin (3). Selon Tertullien, la race humaine partage avec Adam, son premier auteur, la dégradation et la condamnation, effets du péché (4); saint Cyprien enseigne la même chose (5). D'après Eusèbe, nous sommes tous morts en Adam et par Adam (6). C'est par Adam, dit

χοοι μεχρὶ θανάτου γενόμενοι. Οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινι ἦμεν ὀφειλέται, ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν ἀπ' ἀρχῆς. v, 16. n. 3. Cujus et præceptum transgredientes, inimici facti sumus ejus. v, 17. n. 1. Bene igitur Verbum ejus ad hominem dicit : *Remittuntur tibi peccata* (Matth. IX, 2); idem ille, in quem peccaveramus in initio, remissionem peccatorum in fine donans. Ibid. Dolor autem plagæ est, per quam percussus est homo initio in Adam inobediens, hoc est, mors, quam sanabit Dominus resuscitans nos a mortuis. v, 34. n. 2.

(1) Idem ipse qui ab initio plasmavit Adam..., in novissimis temporibus semetipsum manifestans hominibus, ei, qui ab Adam cæcus erat, formavit visionem. v, 15. n. 4.

(2) Ταύτην (σάρκα) οὖν ὁ Κύριος ἦλθε ζωοποιῶν, ἵνα, ὡς ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν, ὅτι ψυχικοὶ, ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν, ὅτι πνευματικοί. v, 12. n. 3. Cfr. ibid. 34. n. 2.

(3) Ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπεβάλομεν αὐτὸν (λόγον), διὰ ξύλου πάλιν φανερὸν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο, ἐπιδεικνύων τὸ μῆκος, καὶ ὕψος, καὶ βάθος, καὶ πλάτος ἐν ἑαυτῷ. v, 17. n. 4.

(4) Testim. anim. III. XVI. XL. XLI. Pœn. II. adv. Marc. II, 11. Cult. fœm. c. 1.

(5) Si etiam gravissimis delictoribus... remissa peccatorum datur, et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit, qui ad remissionem peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur, non propria, sed aliena peccata. Epl. LIX. ad Fidum. ed. *Baluz.* p. 97. *Migne* Patrologie. T. III. col. 1013. — Cfr. de Op. et Eleem. init.

(6) Ζωοποιήσας δὲ πάντας ὁ Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ τοὺς τῷ Ἀδὰμ

aussi saint Athanase, que le péché et la mort ont passé à tous les hommes (c. Ari. Or. I. n. 51. 61). Saint Hilaire dit que nous avons tous perdu en Adam notre dignité, que nous avons tous participé à sa faute, que nous avons tous en lui encouru la mort (1). Selon saint Basile, le péché du commencement pèse sur nous tous avec toutes ses suites (2); cette doctrine est aussi celle de saint Grégoire de Nysse (3), de saint Grégoire de Nazianze (4), de saint Éphrem (5),

ἀποθνήσκοντας βασιλεύει τῶν ζωοποιηθέντων. In Ps. IV, I. Μακάριον γὰρ ἦν τὸ μηδὲ τὴν πρώτην γυναῖκα παραβᾶσαν τῇ φθαρτῇ γενέσει διακονήσασθαι, μένειν δὲ ἐν παραδείσῳ θείοις ὡμοιωθεῖσαν ἀγγέλοις· ἀλλὰ φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Θανάτῳ δὲ ἡ δι' αἱμάτων καὶ σαρκὸς ὑπηρετεῖτο γένεσις εἰς τοῦ θνητοῦ γένους διαμονήν. Διὸ καὶ σύλληψις, ὡςανεὶ θανάτῳ ὑποκειμένη, τοῖς μακαρίοις διεβάλλετο. In Ps. L, 7.

(1) In unius Adæ errore omne hominum genus aberravit. In Matth. c. XVIII. n. 6. Ex uno in omnes sententia mortis et vitæ labor exiit. In Ps. LIX. n. 4. In Adæ offensa generositatem primæ et beatæ illius creationis amisimus. In Job. fragm. I. Ergo cum missus est (Christus) in similitudine carnis peccati, non sicut carnem habuit, ita habuit et peccatum. Sed quia ex peccato omnis caro est, a peccato scilicet Adam parente deducta; in similitudine peccati carnis est missus, existente in eo, non peccato, sed peccati carnis similitudine. Oper. incerti fragm. VIII.

(2) In Ps. XLVIII. n. 3. XXIX. n. 5. Hom. de fam. et siccit. n. 7. De renunciat. sæcul. n. 7.

(3) De beatitudd. Or. VI. De eo, quid sit, quod ad imag. et similitud. Dei etc. T. II. p. 29. ed. *Mor.* In Ps. Tract. II. c. XIII.

(4) Or. XIX. XXXIII. Epist. I. ad Cledon. Christ. patiens. I-19.

(5) Paræn. XL. ad Pœnit. T. III. Syr. p. 499. XLVIII. ibid. p. 512. Adv. Hær. T. II. Græc. p. 260.

de Didyme (1), de saint Pacien (2), de saint Ambroise (3), de saint Cyrille d'Alexandrie (4), de saint Jérôme (5).

(1) In I Joan. v, 19. Cont. Manich. n. VIII.

(2) Bapt. n. v. Peccatum Adæ in omne genus transierat. Cfr. ibid. VI.

(3) Antequam nascamur, maculamur contagio; et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam, in iniquitate concipimur : non expressit, utrum parentum, an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua : nec heic declaravit, utrum in delictis suis mater pariat, an jam sint et aliqua delicta nascentis. Sed vide, ne utrumque intelligendum sit. Apol. David. I, II. n. 56. Nempe omnes in primo homine peccavimus, et per naturæ successionem, culpæ quoque ab uno in omnes transfusa successio est... Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes pertransivit peccatum. Apol. II, 12. n. 71. Cfr. Epl. LXXIII. n. 8. De Myst. c. VI. n. 32.

(4) Τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν κοινωνοί. Μόνον δὲ οὐχὶ καὶ τῶν ἐκείνῳ πεπλημμελημένων ἐκτετίκαμεν δίκας, διαδραμούσης εἰς ἅπαντας τῆς ἀρᾶς, καὶ τὸ ἐξ ἐκείνου γένος κατανεμηθείσης τρόπον τινὰ τῆς ὀργῆς. De Ador. in sp. et verit. l. XI. T. I. p. 395. ed. *Aubert*. Οὐκ οἶσθα, ὅτι κατώλισθεν ὁμολογουμένως εἰς θάνατον καὶ φθορὰν ἡ ἀνθρώπου φύσις, καταθήξασα πρὸς ὀργὰς τὸν δημιουργὸν, ὡς ἐν τῇ τοῦ γένους ἡμῶν ἀπαρχῇ, τουτέστιν, Ἀδάμ; Ibid. l. III. T. I. p. 97. Ἕρπει δὲ καθάπερ ἐκ ῥίζης καὶ εἰς ἡμᾶς τὸ κακὸν, τοὺς ἐξ αὐτῆς γεγονότας. Glaphyr. in Num. T. I. Glaphyr. p. 409. Κατηῤῥώστησε γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις τὴν φθορὰν, ὡς ἐν ἀπαρχῇ καὶ ῥίζῃ τῇ πρώτῃ, τουτέστιν, Ἀδάμ. Ἐπειδὴ γὰρ προσέκρουσε διὰ τῆς παρακοῆς τῷ νομοθέτῃ καὶ Θεῷ, καὶ παρενέγκοντι πρὸς ὕπαρξιν, ἐπαρατὸς ἦν εὐθὺς, καὶ θανάτου κατόχος. Adv. Nestor. v. Proœm. T. VI. p. 120.

(5) Omnes homines, aut antiqui propagatoris Adam, aut suo nomine tenentur obnoxii. Cont. Pelag. Dial. l. III. T. II. p. 803. In lege veteri sub peccati Adam omnes tenebantur elogio (damnatione); et ad inferos descendentes consequenter

Mais c'est surtout saint Augustin qui s'est appliqué à soutenir ce dogme du péché originel. Il le déclare appuyé sur la tradition et enseigné universellement dans l'Église dès l'origine (1); il le conclût du baptême, prescrit et donné de tout temps comme nécessaire (2), ainsi que des exorcismes et des insufflations (3) qui en accompagnent l'administration; il s'efforce en toutes manières de montrer qu'il est enseigné dans la Bible (4); il explique, en s'appuyant sur des analogies empruntées à la nature, comment les enfants de ceux qui ont été régénérés restent cependant souillés de la tache du péché; il fait observer, par exemple, que les enfants des circoncis sont cependant incirconcis, que du blé séparé de la paille provient du blé mêlé avec la paille (5), que de la semence de l'olivier franc naissent des oliviers sauvages (6).

Saint Justin s'exprime moins exactement sur ce point de doctrine, quand il dit que notre première naissance a lieu selon la nécessité, κατ' ἀναγκὴν, et

lacrymæ prosequebantur, secundum Apostolum, qui ait : *et regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam super eos qui non peccaverunt.* Epl. XXII. (alias XXXIX) ad Paulam super obit. Blesillæ.

(1) Nupt. et concup. II, 12. n. 25.

(2) Peccat. merit. et rem. III, 4. n. 9.

(3) Pecc. orig. XL. n. 45. Nupt. et concup. II, 18. n. 33; 30. n. 50. 51. c. Julian. VI, 5. n. 11. c. Jul. Op. imp. III, 144.

(4) Rom. V, 12. (cité. Peccat. merit. I, 9. cont. 2 Epl. Pelag. IV, 4.) Sap. XII, 10. (Nupt. et concup. II, 8.) Eccli. XL, 1, (Op. imp. I, 28.)

(5) Peccator. merit. et remiss. III, 8. n. 16.

(6) Nupt. et concup. II, 34. n. 58.

dans l'ignorance, ἐν ἀγνοίᾳ, et qu'il nous faut, pour nous affranchir, une seconde naissance dans la liberté et dans la science (Apol. I. n. 61). Il est plus près de la vérité lorsqu'il dit (Tryph. n. LXXXVIII) que nous sommes par la faute d'Adam tombés dans la mort et dans les séductions du serpent. L'expression de Clément d'Alexandrie, que « pécher est inné « dans chacun de nous (1), » est assez vague; mais elle est expliquée par un autre passage où il représente Jésus-Christ comme celui qui régénère l'homme enfanté par la mort (2). Origène déclare aussi que tous nous sommes nés pour pécher (3); ailleurs il dit expressément que tous les hommes sont morts en Adam (4); que tous nous venons au monde souillés par le péché (5); que c'est pour cela que les enfants sont baptisés (6). Mais s'il reconnaît dans l'homme

(1) Pæd. III, 12. Cfr. Strom. III, 16. — Cfr. *Philo*. Παντὶ θνητῷ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, σύμφυες τὸ ἁμαρτάνειν. Vita Mos. 675.

(2) Ἐγὼ (Χριστὸς) σὲ ἀνεγέννησα, κακῶς ὑπὸ κόσμου πρὸς θάνατον γεγεννημένον. Qu. div. salv. XXIII.

(3) Ἅπαντες ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν... μέγα δὲ δύναται προαίρεσις καὶ ἄσκησις. Cels. III, 2.

(4) Καὶ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ (ὥς φησιν ὁ λόγος) πάντες ἀποθνήσκουσι καὶ κατεδικάσθησαν ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Cels. IV, 40. Πᾶς ἄνθρωπος ἐν Ἀδὰμ ἀποθανών. Ibid. VII, 28. Ἡ πᾶσα γῆ αὐτὴ ἐπικατάρατος ἐν τοῖς ἔργοις ἐστὶ τοῦ Ἀδὰμ, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἀποθανόντων. Ibid. VII, 29. Jerem. Hom. VIII. n. 1. In Cantic. VIII, 6.

(5) Matth. T. XV. n. 23. In Is. Hom. VI. n. 5. In Lev. Hom. VIII. n. 3.

(6) In Rom. l. V. n. 9. In Luc. Hom. XIV. In Lev. Hom. VIII. n. 3.

un mal originel, nous savons qu'il admettait la préexistence des âmes, et qu'il faisait dériver ce mal d'une vie antérieure. Il en est de même de Marius Victorinus (1) et des autres partisans de la préexistence, chez lesquels il ne faut chercher aucun témoignage qui établisse le dogme du péché originel, bien que leur façon de parler soit en rapport exact avec le langage de l'Écriture et de la tradition.

D'un autre côté, Théodore de Mopsueste fait dériver tout le mal qui est en nous de notre action propre et personnelle ; mais il ne faut pas en conclure que ce fût le sentiment de toute l'école d'Antioche. Théodoret dit, il est vrai, que chacun meurt non pour la faute d'Adam, mais pour sa faute propre (in Rom. v, 12); mais ailleurs il dit formellement que tout le genre humain a été puni de la mort à cause du péché d'Adam. Saint Chrysostome enseigne que c'est Adam qui nous a chassés du paradis; que nous avons été par son péché dépouillés de beaucoup de biens (in Gen. Serm. v. n. 2); que Jésus-Christ est mort pour le péché commun de tous les hommes (in Is. VIII. n. 7); aussi saint Augustin cherche-t-il à le justifier *ex professo* de tout soupçon d'hétérodoxie (cont. Jul. 1, 6. n. 24 sq.).

22. Quant à Nestorius, il s'écarta en ce point, comme en plusieurs autres, de la doctrine de l'Église. Mais ce furent surtout les Pélagiens qui se déclarèrent contre elle de la manière la plus formelle. D'après eux, les enfants naissent dans le même état où Adam fut créé (2), à cette seule différence près, qu'ils n'ont

(1) In Gal. III, 20. Eph. II, 3. De Physic. VIII.

(2) *Cœlestius.* Quoniam peccatum Adæ ipsum solum læsit,

pas, comme il l'avait, la connaissance, et la liberté de choisir entre le bien et le mal. Adam par son péché ne s'est nui qu'à lui-même (1); sa faute ne pourrait être imputée à ses descendants sans injustice de la part de Dieu (2). La nécessité du baptême ne saurait démontrer l'état de péché dans les enfants; car le baptême leur confère non pas la rémission du péché, mais le royaume des cieux (3); ils reçoivent le baptême, non parce qu'ils sont pécheurs, mais parce qu'ils ne sont pas justes (4). Les enfants qui meurent sans baptême, sont exclus, il est vrai, du royaume des cieux; mais ils ont néanmoins en partage une éternelle félicité (5). Les Pélagiens, au lieu de l'expression *peccatum originale*, employaient plus volontiers les mots *peccatum naturale* (6), pour en prendre occasion d'accuser les catholiques de mani-

et non genus humanum. — Quoniam parvuli qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante prævaricationem. — Quoniam neque per mortem vel prævaricationem Adæ omne genus humanum moritur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgit... Ap. *Mar. Merc.* Commonit. c. I. n. I. — Cfr. *Aug.* Gesta Pelag. c. XI. — Pélage enseigne la même doctrine. — Voy. *Aug.* de Peccat. orig. c. XIII. De Natur. et grat. c. XIX. n. 21.

(1) *Cœlest.* cit. ap. *Mar. Merc.* et aussi *Julian.* — Voy. *Aug.* cont. Jul. Op. imp. II, 64.

(2) *Aug.* de Peccat. merit. et rem. III, 2. Nat. et grat. c. XXX.

(3) *Aug.* de Peccat. merit. et rem. I, 18. n. 23.

(4) *Aug.* de Peccat. merit. et rem. I, 19. n. 24.

(5) *Cœlest.* in prof. fid. — *Pelag.* prof. fid. Epl. ad Innoc. — *Aug.* Grat. Christ. II. De Pecc. orig. *passim*, contr. duas Epl. Pelag. I, 22. n. 40.

(6) *Pelag.* lib. fid. n. 7. — *Julian.* libell. fid. P. II. n. 10.

chéisme; les catholiques, à cause de cela même, s'interdisaient soigneusement ce changement d'expression (1). Les Pélagiens invoquaient en faveur de leur doctrine plusieurs passages de l'Écriture (*Deut.* XXIV, 16. *Ez.* XVIII, 3. 20. II *Cor.* V, 10); et parmi les Pères ils croyaient pouvoir revendiquer saint Cyprien (*Hier.* adv. Pelag. Dial. l. III. fin. — *S. Aug.* cont. duas Epist. Pelag. IV, 8), saint Hilaire (*Aug.* nat. et grat. LXIII), saint Chrysostome (*Aug.* c. Jul. I, 6), et surtout saint Ambroise (2), dont saint Augustin extrait pour cela même de nombreux témoignages contre la doctrine pélagienne. Le pélagianisme fut extirpé de l'Église par les conciles de Carthage (412, 416, 417, 418), de Milève (416), d'Éphèse (431. Act. VII); mais c'est dans le second concile d'Orange (529) que l'on trouve cette erreur condamnée et la doctrine catholique sur le péché originel formulée avec le plus de clarté (3).

(1) *Mar. Merc.* Subnot. in verba Juliani c. II. — *Aug.* Op. imp. c. Jul. V, 9.

(2) *Pelag.* Beatus Ambrosius episcopus, in cujus præcipue libris romana elucet fides, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, cujus fidem et purissimum in Scripturis sensum, ne inimicus quidem ausus est reprehendere etc. Ap. *Aug.* Grat. Chr. XLIII. n. 47. Nupt. conc. l. I. c. XXXV. n. 40.

(3) Si quis per offensam prævaricationis Adæ non totum, id est secundum corpus et animam in deterius dicit hominem commutatum, sed animæ libertate illæsa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus, adversatur Scripturæ etc. c. I. Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non

Le pélagianisme fut renouvelé en plusieurs points par Abailard, qui nia la transmission de la faute d'Adam à ses descendants (1); il l'a été aussi, par les Sociniens, dans des temps plus rapprochés de nous (2). D'après Swedenborg, Adam et Ève sont de simples personnifications de l'Église primitive, et non point des personnes réelles; d'où il suit que nous n'avons hérité d'eux aucun péché; c'est de ses propres ancêtres, et non d'Adam et d'Ève, que chacun de nous, dit Swedenborg, reçoit le péché en héritage.

23. Quant au mode selon lequel les descendants du premier homme participent à la faute de leur père commun, les anciens l'expliquent de diverses manières. Une première opinion enseigne que le péché d'Adam passe à ses descendants seulement par voie d'*imitation*; elle a été, cela se comprend assez, rejetée par l'Église; on ne la rencontre, du reste, que chez les Pélagiens dans l'antiquité (3), et chez les Sociniens dans les temps plus modernes. Une autre explication, celle qui admet que le péché d'Adam nous est imputé extérieurement, n'a pour elle aucune autorité, ou plutôt elle a contre elle tous les docteurs;

autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo : per unum hominem etc. c. II.

(1) Quod non contraximus culpam ex Adam, sed pœnam tantum. *Abæl.* err. IX.

(2) *Catechism. Racov.* qu. 42. 45. 422.

(3) *Aug.* Op. imp. c. Jul. II, 64. Peccat. mer. et rem. III, 10. n. 18. Epl. CXL. — *Mar. Merc.* Comm. c. II. n. 2.

saint Cyprien, Rufin, saint Optat de Milève, la combattent même explicitement. Mais beaucoup des anciens Pères enseignent que tous les hommes étant renfermés dans Adam comme dans leur principe et leur type générique, ont ainsi participé à son péché. C'est le sentiment de saint Irénée, d'Origène ou de Rufin (1), de saint Grégoire de Nazianze (Or. LI), de saint Hilaire (in Matth. Comm. c. XVIII, n. 6), de saint Ambroise (2), de saint Augustin (3) et de plusieurs autres, spécialement chez les Latins (4). On explique aussi la transmission du péché par la concupiscence désordonnée qui accompagne la procréation (5), et l'on admet à l'appui de cette explication

(1) Si ergo Levi, qui generatione quarta post Abraham nascitur, in lumbis Abrahæ fuisse perhibetur, multo magis omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur, et nati sunt, in lumbis erant Adæ, cum adhuc esset in paradiso; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est. Et per ipsum mors, qui ei ex prævaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur. *Orig.* Comm. in Rom. lib. v. n. 1.

(2) Fuit Adam, et in illo fuimus omnes. Periit Adam, et in illo omnes perierunt. In Luc. l. VII. n. 234.

(3) Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus... Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur : qua scilicet propter peccatum vitiata, et vinculo mortis obstricta, justeque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. Civ. Dei XIII, 14. Cfr. Pecc. merit. et rem. I, 10. n. 11.

(4) *Pet. Chrys.* Serm. CXI. — *Prosper.* ad Object. Vincent. Resp. III. — *Primas.* in Rom. v, 12. — *Greg. M.* lib. IX. Epl. LII.

(5) *Aug.* Nupt. et concup. II, 8. n. 20. — *Mar. Merc.* Sub-

une certaine corruption de la semence humaine; Tertullien semble déjà pencher vers cette opinion, que saint Augustin admet d'une façon plus décidée, mais à laquelle Duns Scot oppose des raisons tout à fait décisives.

D'après saint Thomas, tous les hommes sont comme les membres d'un même homme, dont Adam est l'âme et le chef, en sorte que son action est celle de toute la race humaine, comme un meurtre que la main exécute, est le crime de tous les membres qui tous en sont punis (I, 2, qu. LXXXI. Art. 2). Il fait observer que l'explication tirée de l'analogie d'un mal héréditaire, comme la lèpre ou la goutte, est insuffisante, parce qu'elle n'explique pas la transmission de la faute.

A cette question, déjà soulevée par saint Augustin, mais laissée par lui sans réponse (Enchir. XLVI, XLVII), pourquoi un seul des péchés d'Adam et non pas tous les autres, passe à ses descendants, saint Thomas répond que le premier péché d'Adam a été le péché de la nature humaine, mais que tous les péchés qu'il a commis dans la suite ont été des péchés purement personnels (I, 2, qu. LXXXI. Art. 2); il ajoute que le péché d'Adam passe à tous les hommes en tant qu'ils dérivent de lui « par la génération, « comme le mouvement des membres pour le péché « actuel, dérive de l'âme » (*ibid.* Art. IV) (1).

not. in Jul. verba c. V. — *Leo* Serm. XXI. c. III. — *Fulg.* de fid. ad Petr. c. II. XXVI.

(1) Saint Thomas, dans l'art. IV de la question 81[e], se propose d'expliquer comment un homme qui serait formé de

Les théologiens protestants donnent de la transmission du péché originel les mêmes explications que les théologiens catholiques; celle de la corruption de la semence se trouve dans la *formule de concorde* (Part. II, V, solida declaratio Art. II); celle du déréglement de la procréation dans Luther (in Gen. II, 18); celle de la coexistence de tous les hommes en Adam, dans Gerhard, Calov et d'autres encore; il faut ajouter à ces explications celle des théologiens *fédéralistes*, qui conçoivent Adam comme étant non pas seulement le chef naturel, *caput naturale* ou *seminale*, mais encore le chef fédéral, *caput fœderale*, du genre humain. Au contraire, la théorie de l'imputation admise et soutenue par beaucoup de théologiens protestants, par exemple, Quenstedt, Hollaz, etc., a, comme nous l'avons dit, le mérite, si c'en est un, de la nouveauté et de la singularité. Il en est de même de l'explication désespérée que l'on trouve dans Calvin, et qui rapporte le péché originel à un décret spécial de la volonté divine (Inst. II, I, n. 7).

24. Quant à la détermination précise de ce qui constitue le péché originel dans les descendants du premier homme, nous ne trouvons pas chez les anciens docteurs toute l'exactitude désirable. Saint Augustin le fait consister dans la concupiscence (Nupt. et Concup. I, 25, n. 23); la plupart des Scholastiques le suivent en ce point, regardant, d'après son indication, la concupiscence comme le *matériel*, et la

chair humaine *miraculeusement,* ne contracterait pas le péché originel. Sa doctrine est, dans toute cette question, d'une admirable profondeur.

privation de la justice comme le *formel* du péché originel (1). Saint Anselme le place simplement dans la privation de la justice (de Concept. Virgin. c. xxv); il en est de même de Duns Scot. Mais les protestants font consister le péché originel purement et simplement dans la concupiscence (2). C'est contre eux que le concile de Trente établit et déclare (Sess. v, can. v) que la concupiscence n'est pas le péché lui-même, et qu'on ne peut lui donner ce nom que dans

(1) *Thom.* Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ. I. II. qu. 82. Art. III.

(2) *Confess. Helvet.* I. c. VIII. — *Melanchthon.* Loc. theol. de peccato, et de peccato orig. — *Luther.* in Gen. II, 17. — *Conf. Aug.* Art. II. Docent, quod post lapsum Adæ omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia. A l'objection présentée par les théologiens catholiques présents à la diète d'Augsbourg, Eck, Faber, Wimpina et Cochlæus (*Confut. Aug. Confess.*), que les enfants ne sont capables ni de crainte de Dieu, ni de confiance en Dieu, l'auteur de l'Apologie (II. § 2. p. 54) répond : Nous enlevons à l'homme né selon la chair, non pas seulement l'acte, mais encore le pouvoir, la faculté de craindre Dieu et d'espérer en lui; « *Hic locus testatur nos non solum actus sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam.* » — Quant à l'édit. *variata* de 1540, voici comment elle s'exprime : Intelligimus autem peccatum originis... reatum, quo nascentes propter Adæ lapsum rei sunt iræ Dei et mortis æternæ, et ipsam corruptionem humanæ naturæ propagatam ab Adam; et hæc naturæ humanæ corruptio defectus justitiæ seu integritatis seu obedientiæ originalis et concupiscentiam complectitur.

un sens figuré, puisqu'elle demeure dans les baptisés, dans lesquels cependant tout ce qui constitue le péché originel se trouve effacé.

Quant à l'idée de l'existence substantielle du mal en nous et d'une sorte de transsubstantiation de notre nature dans le péché, que les anciens, et notamment saint Augustin, rejettent expressément (1), elle a été soutenue par Luther (2), et développée par Matthias Flacius, qui, dans la lutte relative au synergisme contre Victorin Strigel, prétend établir que le péché originel n'est pas un simple accident, mais la substance même de l'homme.

25. Les Pères enseignent unanimement (3) l'uni-

(1) *Petr. Chrys.* Serm. CXI. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. II. T. II. p. 403. ed. *Mor.* — *Aug.* Nupt. et concup. II, 34.

(2) *Luther.* Fœtus in utero, antequam nascimur et homines esse incipimus, peccatum est. In Ps. L. Vide quid sequatur ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum, superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? In Genes. c. III. La formule de Concorde admet, au contraire, une certaine différence (*quoddam discrimen*) entre la nature de l'homme et le péché originel. Epit. I. de P. O. affirm. n. I. II. Negat. n. IX.

(3) *Ambros.* in Luc. l. VII. n. 234. — *Aug.* Civ. Dei XIII. 14. Pecc. mer. et rem. I, 10. n. 11. Jeremias et Joannes, quamvis sanctificati in uteris matrum, traxerunt tamen peccatum originale. c. Jul. Opus Imperf. IV, 134, et souvent ailleurs. — *Pet. Chrys.* Ad hæc Filius de sinu Patris respondit : Pater, justum est ut carcer non innocentes teneat, sed nocentes.., Quamdiu sub unius hominis culpa, propter Adæ solius noxam... omnes ætates, utrumque sexum, certe parvulos nescientes bonum et malum, hic carnifex ad se trahere

versalité du péché originel. Il n'y a que Jésus-Christ qui soit né sans péché, parce qu'il n'y a que lui qui soit né d'une Vierge (1).

Quant à la sainte Vierge, ils n'enseignent pas qu'elle ait été conçue sans péché (2), mais seulement qu'elle a été sanctifiée après sa conception (3). Saint Jean Damascène (4) ne parle non plus que d'une sanctification postérieure à sa conception ; il en est de même de Paschase Radbert (Opusc. de partu Virginis), de Ratramne (5), de saint Anselme (6), de Hildebert (Tract. theol. c. XIII), de saint Bernard (7), de Richard

crudeli infestatione non cessat? Pater, ego moriar, ut non moriantur omnes, etc. Serm. LXV. Per illum et in illo omnes peccaverunt. Serm. CXI.

(1) *Aug.* Peccat. mer. et remiss. II, 20. n. 34. — *Ferrand.* Epl. ad Anatol. (Diac. Rom.) c. IV. — *Beda.* De circumcis. Domini. Hom. in Oct. Epiph. — *Servat. Lup.* De trib. quæstt.

(2) *Aug.* c. Julian. Op. imp. IV, 122. — *Fulgent.* De incarn. et grat. c. VI. — *Ferrand.* Epl. ad Anatol. c. IV. — Cfr. aussi *Hilar.* in Ps. II, 8.

(3) *Greg. Nyss.* Or. XXXVIII.

(4) Orth. fid. III, 2. Dormit. deipar. Or. I.

(5) De eo, quod Christus ex virgine natus. c. III.

(6) Tr. Cur Deus homo II, 16. Concept. virgin. c. XVIII. Mais la critique a établi que ce livre n'est point de saint Anselme.

(7) Epl. CLXXXIV, où il blâme les chanoines de Lyon de s'être permis de célébrer la fête de la Conception, sans en avoir demandé l'autorisation à Rome. Au reste, cette fête était reconnue depuis longtemps déjà dans l'église de Tolède, et aussi en Angleterre, où on la célébrait au temps de saint Anselme. L'usage en vint d'Angleterre en Normandie, d'où il se répandit par toute la France, puis en Italie et à Rome (*Bened.* XIV. de fest. beat. Mar. virg. II, 15. n. 21). En

de Saint-Victor (1), d'Engelbert (2), d'Odon de Cambray (3), de Pierre le Vénérable (L. III, epist. VII), d'Albert le Grand (L. III. Dist. III. Art. IV), de saint Thomas (4).

Saint Ildefonse de Tolède (5), Pierre de la Celle (6), Pierre de Blois (7), Guibert (de laude S. Mariæ), Alain de Ryssel se prononcent au contraire en faveur de l'Immaculée Conception. C'est Duns Scot (8), qui a le plus contribué à répandre cette pieuse croyance; il réussit même à faire prendre à l'Université de Paris une décision tendant à exclure des degrés académiques quiconque ne s'engagerait pas préalablement par serment à soutenir cette opinion (9); décision qui fut renouvelée en 1497, et adoptée plus tard dans les mêmes termes par d'autres universités (10). L'opinion contraire des Dominicains fut condamnée en 1384

Orient, nous trouvons cette fête mentionnée dans une Novelle de Manuel Comnène († 1180) (*Bened.* XIV. ibid. n. 17 sq.); plus tard elle fut approuvée par les conciles d'Oxford (1222) et de Canterbury (1328).

(1) De Emmanuel. II, 25 sq.

(2) De grat. et virt. beat. Mar. virg. P. IV. c. III.

(3) Exposit. sacr. can. miss. Dist. III.

(4) Summ. P. III. qu. XXVII. Art. I. II.

(5) Contra eos, qui disputant de perpet. virg. S. Mar.

(6) De Assumpt. beat. Mar. virg. Serm. III. id. l. IX. Epl. IX.

(7) De Nativ. beat. Mar. virg. Serm. XXXVIII.

(8) Sent. lib. III. Dist. III. qu. I. Cfr. l. II. Dist. XVIII. qu. 13. Cfr. aussi son Rosar. beat. Mar. virg.

(9) *Wadding.* Ann. ff. min. VI. p. 51 sq.

(10) Celle de Cologne, 1499. *D'Argentré* T. III. P. II. p. 1 sq. Celle de Mayence, 1501. Les universités d'Espagne, 1617. *D'Argentré* cit. p. 190.

par la même Université de Paris comme fausse et scandaleuse (1); les thèses soutenues en 1387, par le professeur Jean de Montesono contre l'Immaculée Conception excitèrent également l'indignation de l'Université (2). Le concile de Bâle chargea le dominicain Turrecremata, maître du sacré palais sous Eugène IV, de faire un rapport sur cette question vivement débattue par les théologiens. Plus tard, bien que Turrecremata se fût retiré avec la partie la plus saine du concile, et qu'il eût gardé son travail par devers lui, le concile n'en fit pas moins un décret tout à fait favorable à l'opinion de l'Université de Paris (Sess. XXXVI). Gerson se déclara positivement dans le même sens (3), aussi bien que Wessel (Caus. incarn. XV). Le concile de Trente se contenta de déclarer (*Pallav.* VII, 3, n. 8) qu'il n'avait pas l'intention de comprendre la sainte Vierge dans son décret sur le péché originel; et il renouvela les bulles publiées à ce sujet par Sixte IV (Sess. V). On sait assez, du reste, que le sentiment favorable à l'Immaculée Conception n'a jamais obtenu d'être regardé comme un *dogme*, malgré la faveur qu'il a toujours eue près des souverains pontifes (4), et les efforts tentés plus d'une fois en ce sens par les Franciscains et par les rois d'Es-

(1) *Boulay* Hist. univ. Paris. T. IV. p. 600.

(2) *Spondan.* ann. 1387. n. 12.

(3) Il dit que c'est là une de ces vérités, quæ noviter sunt revelatæ vel declaratæ tam per miracula, quæ leguntur, quam per majorem partem Ecclesiæ, quæ hoc modo tenet. Serm. de Concept. beat. Mar. virg. 1 Consid. in Opp. T. III. p. 1330. ed. *Du Pin.*

(4) Voy. S. Liguori l. VII. De excom. dub. IV. Art. III.

pagne (1). Il est remarquable que Jacob Bœhme lui-même admet que la sainte Vierge a été exempte du péché originel (2), Dieu ayant conservé sa substance immaculée malgré la chute d'Adam; c'est pour cela qu'elle n'a pas éprouvé non plus la corruption du tombeau.

26. La foi de l'Église est que non-seulement le péché, mais aussi les suites du péché, ont passé aux descendants du premier homme; savoir, la mort dans le sens le plus compréhensif du mot (3), l'ignorance (4) et la concupiscence (5), les souffran-

(1) Philippe III, sous Paul V; Philippe IV, sous Grégoire XV. — Voy. *Wadding.* Hist. legat. Philipp.

(2) Incarnation du Christ. P. I. c. IX. n. 18. 19.

(3) *Pacian.* de Bapt. n. 1. — *Greg. Naz.* Serm. XXXVIII. — *Sev. Gab.* Mundi creat. Or. VI. n. 2.

(4) *Tat.* Græc. XIII. XIV. XXX. — *Macar.* Hom. XXIV. n. 2. De libert. ment. n. 21. — *Aug.* Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, hæc ipsa vita, si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quædam profunditas ignorantiæ, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? Civ. Dei XXII. 22. n. 1. — *Gregor.* Humana quippe natura primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa lumen invisibilium perdidit, et totam se in amorem visibilium fudit, tantoque ab æterna speculatione cæcata est, quanto foras deformiter sparsa, unde fit ut nulla noverit, nisi ea quæ corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim qui, si præceptum servare voluisset, etiam carne spiritalis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis, ut sola cogitet, quæ ad animum per imagines corporum trahit. In Job. V, 34. n. 61.

(5) *Clem.* Coh. XI. — *Method.* de Resurr. c. I. II. — *Macar.*

ces (1) et la mort corporelle (2). Cependant on a toujours reconnu que le péché n'a pas anéanti l'image de Dieu dans l'homme (3), point de doctrine sur lequel on ne trouve dans l'antiquité, en désaccord avec l'enseignement général, que les seuls Origénistes (4). La

lib. ment. n. 27. — *Aug.* Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum, et ex hoc mordaces curæ, perturbationes, mœrores, formidines, insana gaudia, discordiæ, lites, bella, insidiæ, iracundiæ... luxuria, petulantia, impudicitiæ?... Verum hæc hominum sunt malorum, ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adæ nascitur. Nam quis ignorat cum quanta ignorantia veritatis, quæ jam in infantibus manifesta est; et cum quanta abundantia vanæ cupiditatis, quæ in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam, ita ut si dimittatur vivere ut velit, et facere quidquid velit, in hæc facinora et flagitia, quæ commemoravi, et quæ commemorare non potui, vel cuncta vel multa perveniat? Civ. Dei XXII, 22. n. 1. Peccat. mer. et rem. II, 4. — *Greg. M.* in Job. V, 34. n. 61.

(1) *Theoph.* Autol. II, 25. — *Greg. Nyss.* in Ecclesiast. Hom. VI. Hom. in Princ. Jejunii.

(2) *Justin.* Tryph. n. LXXXVIII. — *Tat.* Græc. VII. XI. — *Iren.* V, 12. n. 3. — *Theoph.* Autol. II, 25. — *Tert.* Anim. LII. adv. Marc. II, 9. V, 25. — *Cyp.* Pat. — *Lact.* Inst. II, 13. — *Hil.* in Ps. LXII. n. 6. — *Ephrem.* Necros. c. XXXI. — *Victorin.* Phys. c. XVI. — *Greg. Nyss.* de Virginit. c. XIII. — *Greg. Naz.* Carm. II. XI. 44. 45.

(3) *Epiph.* Hær. LXX. n. 3. — *Cyr.* adv. Anthrop. c. V. X. — *Aug.* Sp. et lit. c. XXVIII. Retr. II, 24. — Cfr. Gen. IX, 1 sq. — 1 *Cor.* XI, 7. — *Jac.* III, 1.

(4) On leur reproche de s'être avancés jusqu'à prétendre que l'image de Dieu et sa ressemblance ont été entièrement détruites dans l'homme par le péché, et qu'il ne lui en est rien resté après son expulsion du Paradis. — *Epiph.* Epl. adv.

liberté, en particulier, est attribuée à l'homme comme faculté propre (1), après le péché comme avant; les expressions si claires de l'Écriture (2) ne permettent pas, d'ailleurs, de penser autrement. Saint Augustin, entre autres, affirme de la façon la plus solennelle la permanence du libre arbitre après la chute (Contr. Epist. Pel. I, 2), et il fait observer que Dieu n'opère pas notre salut en nous comme il opère le mouvement dans les pierres et les substances inanimées (3).

D'après Théodore de Mopsueste, la mort ne fut

Joan. Jeros. — *Hier.* Epl. XXXVIII. ad Pammach. de error. Joan. Jeros.

(1) *Justin.* Apol. I, 24. — *Athen.* Leg. XXIV. — *Clem.* Strom. II, 4. III, 9. IV, 20. — *Orig.* Princ. Prol. n. 5. — *Min. Fel.* Octav. XXXVI. — *Tert.* Marc. II, 5. — *Cyp.* Epl. LV. Exhort. cast. c. II. — *Cyr.* Cat. IV, 21 etc.

(2) *Gen.* IV, 7. — *Deut.* XXX, 1. 2. 8 etc. — *Jos.* XXIV, 14. 15. 22. — *Is.* I, 19. 20. — *Jerem.* XXI, 8. — *Sirac.* XV, 14-16. — *Matth.* XVI, 24. XIX, 17. 21. XXIII, 37. — *Joan.* VI, 68. VII, 17. — *Rom.* I, 21. II, 14. 15. VII, 18. XII, 2. — I *Cor.* VII. 37. — I *Thess.* V, 21. — *Eph.* V, 10. 15 sq.

(3) Non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. De Peccat. mer. et remiss. II. n. 6. Prorsus hoc credite, sic vos agere bona voluntate. Quia vivitis, utique agitis. Non enim adjutor est ille si nihil agatis : non enim cooperator est ille, si nihil operamini... Neque enim templum suum sic de vobis ædificat Deus, quasi de lapidibus qui non habent motum suum; levantur, ab structore ponuntur. Non sic sunt lapides vivi : Et vos tanquam lapides vivi coædificamini in templum Dei. Ducimini, sed currite et vos : Ducimini, sed sequimini, etc. Serm. CLVI (alias XIII), n. 13.

nullement pour Adam une suite de son péché (1), bien que ce soit pour ce péché que le genre humain y a été condamné. Les Pélagiens enseignèrent aussi que le péché de nos premiers parents n'a pu altérer en rien la condition de leurs descendants (2); que le péché n'est *rien*, qu'il ne saurait donc altérer la substance de l'homme (3); que la concupiscence et l'amour charnel sont bons, puisque autrement le mariage serait criminel, ce que l'on ne saurait dire (4); à quoi saint Augustin répliquait que l'instinct sensible est certainement bon en soi, mais non pas l'excès et l'abus qu'on en peut faire (Cont. Jul. VI, 14, 18). Dans leur orgueil égoïste, ils attribuaient aussi à l'homme une véritable impeccabilité, fondée sur la force de son libre arbitre; c'est cette prétention que saint Jérôme a particulièrement combattue dans son Dialogue contre les Pélagiens. En général, l'excès des Pélagiens, ce fut l'optimisme qui leur faisait revendiquer pour l'homme la perfection la plus élevée, à l'état permanent, en même temps qu'ils écartaient bien loin de lui tout ce qui sent l'imperfection; ce que saint Jérôme leur reproche avec une amère ironie (5).

(1) Voy. les fragments rapportés par *Phot.* Cod. CLXXVII.

(2) *Pelag.* libell. fid. Epl. ad Innoc. — *Cœlest.* Profess. fid. — *Aug.* Hær. LXXXVIII. Don. persev. c. II. — *Mar. Merc.* Commonit. c. I. n. I.

(3) *Aug.* Nat. grat. c. XIX. n. 21.

(4) *Aug.* cont. Jul. II, I. VI, 8.

(5) Reprehendis Deum, quare hominem fecerit hominem? reprehendant et angeli, cur angeli sint. Omnis creatura causetur, quare id sit quod condita est, et non id quod condi

28. En regard et à l'extrême opposé de la doctrine pélagienne, qui rejette absolument le péché originel avec toutes ses conséquences, nous trouvons les vues et les doctrines soutenues par les réformateurs du XVI[e] siècle. D'après Calvin, la chute a complétement détruit dans l'homme la liberté et toutes les facultés spirituelles (1); toute sa nature n'est que concupiscence et semence de péché (Inst. II, 1, n. 8), et ainsi tout ce qu'il fait n'est rien que péché (*ib.* n. 9). Luther enseigne aussi qu'il n'est resté dans l'homme ni libre arbitre, ni puissance quelconque, pour tout ce qui tient à l'ordre du salut (2); que toute force

potuit. Scilicet nunc mihi puerilibus declamatiunculis ludendum est, et a culice atque formica usque ad Cherubim et Seraphim veniam, cur non singula in meliori statu condita sint. Quumque ad excelsas venero potestates, causabor et dicam : quare Deus solus tantum Deus sit et non omnia deos fecerit. Aut enim impossibilitatis juxta te, aut invidiæ reus erit. Reprehende eum, cur et diabolum in hoc mundo esse concedat, et aufer coronam, quum certamen abstuleris. Adv. Pelag. l. III. n. 5. T. IV. P. II. p. 535. ed. *Mart.*

(1) Inst. II, 2. dans le titre : Hominem arbitrii libertate nunc esse spoliatum et miseræ servituti addictum. Ibid. n. 1. Nimis etiamnum commendantur vires nostræ, dum baculo arundineo comparantur.

(2) Cæterum erga Deum, vel in rebus quæ pertinent ad salutem, non habet liberum arbitrium, sed captivus subjectus et servus est vel voluntatis Dei, vel voluntatis Satanæ. De serv. arbitrio ad Erasm. fol. 178. T. III. ed. Jen. Quod autem de miraculis dixi, idem de sanctimonia dico. Si poteritis in tanta serie sæculorum, virorum, et omnium quæ memorasti, ostendere unum opus (sit etiam levare stipulam de terra) aut unum verbum (sit etiam syllaba my) vel unum cogitatum ex vi liberi arbitrii (sed vel tenuissimum suspirium),

spirituelle dans l'homme a été non pas seulement détériorée, mais totalement anéantie (1); que l'image divine a été effacée en lui de façon à n'y laisser aucune trace (2); que tout l'être de l'homme n'est que péché, et que toute son activité va au péché (3) et au péché mortel. Au reste, à parler strictement, Adam ne pouvait, au point de vue de Luther, perdre par la chute son libre arbitre, puisqu'il n'en avait, ni n'en pouvait avoir; Luther s'étant fait de la prescience divine une idée qui rend impossible *a priori*

quo vel applicuerunt se ad gratiam, vel quo meruerunt spiritum, vel quo impetraverunt veniam, vel quo aliquid cum Deo egerunt, quantumvis modiculum (taceo, quo sanctificati sint), iterum victores vos estote, et nos victi, ex vi (inquam) et nomine liberi arbitrii. Ibid. fol. 179. — *Aug. Confess.* c. XVIII. — *Apol.* Art. VIII. n. 73. — *Form. Concord.* Epit. Art. II. Affirm. c. I. n. 2. — *Solid. declar.* I. de lib. arbit. n. 1. 2. 3.

(1) Je dis donc que les puissances spirituelles ont été non pas seulement altérées, mais entièrement et totalement détruites par le péché, dans les hommes aussi bien que dans les démons; en sorte qu'il ne nous reste plus qu'une intelligence corrompue, qui ne pense et ne s'applique à rien autre chose qu'à ce qui est contraire aux commandements de Dieu. *Propos de table*, c. X. § 4.

(2) *Solid. declar.* I. de Pecc. orig. § 9. Docetur, quod peccatum originis sit horribilis defectus concreatæ in paradiso justitiæ originalis, et amissio seu privatio imaginis Dei.

(3) *Melanchthon.* loc. comm. de pecc. act. et de peccat. discrim. *Luther.* Nous disons donc que même les meilleures pensées, dans le sens du service ou de la volonté de Dieu, ne sont que ténèbres et aveuglement. *Propos de table*, c. X. § 3. — Les œuvres de l'homme, quelque bonnes et belles qu'elles puissent être, ne sont, à tous égards, que des péchés mortels. *Dispute d'Heidelberg.* 1518. Thèse III.

toute liberté dans la créature (1). La formule de concorde, expression de la doctrine luthérienne dans la forme la plus rigoureuse, réduit l'homme, quant aux choses spirituelles, à l'état d'une souche ou d'une pierre (2).

Calvin s'exprime au sujet de la corruption de l'homme en termes tantôt plus durs, tantôt plus modérés. Il dit dans un endroit que l'image de Dieu dans l'homme a été *presque entièrement* détruite par le péché (Inst. I, 15. § 14); ailleurs, il dit simplement qu'elle y a été anéantie (Inst. III, 2, n. 12); que toute liberté a été perdue (Inst. II, 2, dans le titre); que toutes les facultés spirituelles ont été éteintes en lui (Inst. II, 2, n. 12; III, 29, n. 2); que c'est beaucoup trop encore de les comparer à un roseau (*ibid.* II, 2, n. 1); que l'homme possède sans doute l'intel-

(1) Est itaque hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse quod Deus nihil præscit contingenter, sed quod omnia incommutabili et æterna infallibilique voluntate et prævidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt assertum, debent hoc fulmen vel negare, vel dissimulare, aut alia ratione a se abigere. De Serv. arbit. ad Erasm. T. III. fol. 170. Jen. Si enim dubitas aut contemnis nosse, quod Deus omnia non contingenter, sed necessario et incommutabiliter præsciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere et niti? Ibid. fol. 171.

(2) Ex sese et propriis naturalibus suis viribus nihil inchoari, operari aut *cooperari* potest, non plus quam lapis, truncus aut limus. Solid. decl. II. de lib. arbit. § 21. — *Luther.* Notre volonté est purement passive, et n'agit en aucune façon dans l'œuvre de sa conversion. *Propos de table,* c. X. § 8.

ligence et la volonté, qui le rendent capable de connaître les arts et les sciences (*ibid.* II, 2, § 15), qu'il a même comme des éclairs de connaissance de Dieu (*ibid.* II, 2, § 12), mais que c'est Dieu qui les lui donne afin de pouvoir le condamner (1); que l'homme est corrompu d'outre en outre, qu'il ne veut rien que le mal (2), que sa nature n'est que concupiscence (*ibid.* II, 1, n. 8); que tout ce qui est en lui, est péché (3); que tout ce qu'il fait, est péché (*ibid.* III, 2); que toutes ses vertus sont des vices (*ibid.* II, 5, n. 19).

Les confessions des réformés se rapprochent de Calvin les unes de plus près, les autres de plus loin. Quelques-unes disent que l'homme est entièrement corrompu (4), d'autres se bornent à dire que son état de corruption est tel, qu'il ne saurait rien faire de bon (5). La confession belge reconnaît à l'homme quelques faibles traces de ses facultés primitives (c. XIV), et la première confession helvétique rejette la comparaison luthérienne de l'homme avec une

(1) Præbuit quidem illis Deus exiguum divinitatis suæ gustum, ne ignorantiam impietati obtenderent, et eos interdum ad dicenda nonnulla impulit, quorum confessione convincuntur. Inst. II, 2. § 18.

(2) Cor peccati veneno ita penitus delibatum, ut nihil quam corruptum fœtorem efflare queat. Inst. II, 5. n. 19. Ac proinde quidquid ab eo procedit, in peccatum imputari. Ibid. n. 9.

(3) Quidquid in homine est, peccatum est. Inst. II, 1. n. 8.

(4) *Conf. Gallic.* c. X. XI. — *Conf. Scot.* Art. III.

(5) *Conf. Helv.* II. c. XIII. III. c. II. — *Conf. Anglic.* Art. IX.

souche ou une pierre, déclarant que c'est là une erreur manichéenne (c. IX. Cf. *Syn. Dordr.* Exp. Doctr. c. III et IV, n. 4. 16).

D'après Zwingle, l'homme est tout entier nuit et ténèbres (1); toutes ses pensées et toutes ses actions sont des péchés (2). OEcolampade enseigne aussi que, comme tout ce que Dieu fait est bon, quelque mauvais qu'il paraisse être, de même tout ce que l'homme fait est mauvais, quoiqu'il paraisse bon (3); il dit ailleurs que toutes les bonnes œuvres de l'homme sont des péchés, et toutes ses vertus des vices (4). Bucer tient tout à fait le même langage.

29. [Parmi les suites du péché originel, il faut signaler encore le *penchant au péché*, que l'Écriture

(1) Qui totus caligo est et tenebræ, imo qui mortuus est, qua ratione fieri potest ut aliquid Deo dignum gerat. De canone Missæ epichiresis. T. III. p. 96.

(2) Quod si inter fideles invenias, qui negent gloriæ compendiique privati studio omnia ab homine fieri, jam pro explorato habeas, ipsos fideles non esse, sed carnales peccatique mancipia... fixum tamen ac immotum stat, quod omnia cujusvis hominis consilia peccatum sunt, quatenus ut homo consulit. Ver. fals. relig. p. 171. vol. III.

(3) Quamvis enim ratio nostra relatret et non intelligat, concurrit tamen cum sanctissima et justissima Dei voluntate peccatrix nostra voluntas et nos propter peccata nostra sumus inexcusabiles et Dei puritas salva manet. Etenim opera mala, quatenus a Deo fiunt, jam non mala, sed bona sunt, sicut et opera in specie bona, quatenus a nobis, in nobis et per nos fiunt, quibus est saucia originali peccato natura, verissime mala sunt. In Jes. l. III. fol. 72.

(4) Peccatum est, quidquid fiat; etiam virtutes illæ philosophicæ peccata sunt. In Jes. l. IV. fol. 123.

désigne par les différents noms de péché, de chair, de concupiscence, de loi des membres, de vieil homme, d'homme extérieur, et qui devient en chacun de nous la source tristement féconde des péchés actuels.]

Tous les docteurs de l'antiquité reconnaissent de la façon la plus explicite, d'après les expressions formelles de l'Ecriture Sainte (1), une différence de gravité dans les péchés actuels, *peccata actualia*, comme les appelle déjà Cassien (Coll. XIII, 7). Origène parle de petits péchés (2) et de grands péchés, comme il parle de petits et de grands commandements (3); il distingue les fautes mortelles, qui ne peuvent jamais être remises, les fautes graves qui ne sont remises que rarement ou qu'une seule fois, et les fautes ordinaires, qui peuvent être souvent remises (in Lev. Hom. XV, n. 29). Tertullien parle dans le même sens des péchés ordinaires, dans lesquels nous tombons tous journellement (4), et qu'il

(1) *Matth.* V, 22. VII, 3. 5. XI, 24. XII, 31. 32. — *Joan.* XIX, 11. — 1 *Joan.* 1, 8-10. IV, 16. 17. — 1 *Cor.* V, 1. — *Gal.* V, 19-21. — 1 *Tim.* V, 8.

(2) Neque de peccato parvo negligas, quoniam ex uno peccato generatur et aliud. In Num. Hom. XXIII. n. 7. Beatus est igitur, primum qui non peccat, secundo, ut in collectione aliquis saltem tenue peccatum habeat. Et inter ipsa quoque tenuia atque subtilia est diversitas peccatorum. In Luc. Hom. XXXV.

(3) Ad comparationem mandatorum alia sunt minima. In Matth. Comm. Ser. n. 2.

(4) Et hic enim illam (distinctionem peccatorum) Joannes commendavit (1 *Joan.* II, 1), quod sint quædam delicta quotidianæ incursionis, quibus omnes sumus objecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique, et ultra solis occasum; aut et

trouve désignés dans saint Jean (1 Epist. II, 1); on sait assez, d'ailleurs, qu'il en vint à regarder certains péchés comme pouvant être remis par l'Église, et d'autres, au contraire, comme irrémissibles, et que ce fut ainsi qu'il devint montaniste. Saint Cyprien distingue aussi les fautes journalières et les péchés graves. Saint Ambroise déclare les péchés de l'esprit plus graves que ceux de la chair (Apol. David. 1, 9, n. 49; 13, n. 62). Saint Augustin divise les péchés en péchés très-graves, qui exigent une pénitence rigoureuse, en péchés moins graves, qui n'entraînent point l'excommunication, et en péchés purement véniels (de fid. et opp. c. XXVI). Saint Jérôme (1) soutient, *ex professo*, la distinction des péchés, contre Jovinien, qui, à l'exemple des anciens stoïciens (2), prétendait que toutes les fautes, aussi bien que toutes les bonnes actions, sont égales. Au moyen âge, les Cathares (3) enseignèrent aussi l'égalité de tous les

manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere; aut verecundia, aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quæstu, in victu, in visu, in auditu, quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat! Pudic. c. XIX.

(1) Sunt peccata levia, sunt gravia. Aliud est decem millia talenta debere, aliud quadrantem. Et de otioso quidem verbo, et adulterio rei tenebimur; sed non est idem suffundi, et torqueri; erubescere, et longo tempore cruciari. Adv. Jovin. l. II. n. 30. T. IV. P. II. p. 222. ed. *Martian.*

(2) *Diog. Laert.* VII, 1. n. 64. — *Stob.* Eclog. II, 7. T. II. P. I. p. 219. ed. *Heeren.* — *Hier.* In hoc enim delirant Stoici, paria contendentes esse peccata. Dial. adv. Pelag. l. I. T. IV. P. II. p. 496. ed. *Mart.*

(3) *Moneta* adv. Cathar. IV, 12. § 1 sq.

péchés; les Luthériens et les Calvinistes ont reproduit cette doctrine; toutefois, la première confession helvétique reconnaît entre les péchés une différence de gravité (c. VIII).

§ 3. — La Providence.

SOMMAIRE.

1. Dogme de la Providence. — 2. Preuves de la Providence. — 3. Universalité de la Providence. — 4. Action divine conservatrice. — 5. Gouvernement du monde par la Providence.

1. Les anciens définissent la Providence, le soin que Dieu prend de tout ce qui est (1).

Le dogme de la Providence forma de tout temps un article capital dans la croyance chrétienne, qui dut le proclamer et le maintenir contre le paganisme, et particulièrement contre l'Aristotélisme (2), l'Épicuréisme (3) et le Stoïcisme (4), et aussi contre le Gnosticisme et le Manichéisme. Tous les Pères (5)

(1) *Nemes.* Πρόνοιά ἐστιν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια. Nat. hom. c. XLIII. ap. *Galland.* T. VII. p. 419. — C'est aussi la définition de *Joan. Dam.* Orth. fid. II, 29.

(2) *Orig.* in Ps. XXXV, 6. — *Theod.* Provid.

(3) *Lucret.* Rer. Nat. V, 196 sq. VI, 389 sq. — *Plin.* Hist. Nat. II, 7. — *Lucian.* passim.

(4) Cfr. *Marc. Aur.* de se ipso. VII, 7.

(5) *Iren.* Providentiam autem Deus habet omnium... Necesse est igitur ea, quæ providentur et gubernantur, cognoscere suum directorem. III, 25. n. 1. — *Athen.* Καὶ μὴν οὐδὲν, εἰ μὴ προνοεῖ, πεποίηκεν. Leg. VIII. — *Clem.* Ἡ γὰρ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία ἵστησι τὴν πρόνοιαν καὶ βε-

établissent ce dogme important, sur lequel Théodoret a même écrit un traité spécial (Lib. de Provid.) contre Diagoras de Melos.

2. C'est dans le dogme de la création que les Pères trouvent la preuve de celui de la Providence. Dieu prend soin de tout, parce qu'il n'y a rien qui ne soit son œuvre (1); puis, on ne saurait indiquer un motif pour lequel il ne prendrait pas soin de tout ce qui est. Si Dieu, dit Nemesius, refusait de prendre soin des créatures, ce serait ou bien par paresse, et parce qu'il redouterait la fatigue attachée au gouvernement du monde, ou bien parce qu'il trouverait un tel soin indigne de sa grandeur. Or, on ne saurait dire ni l'un ni l'autre; la paresse, en effet, suppose amour du plaisir ou crainte de la peine, deux sentiments qu'on ne peut admettre en Dieu. Il ne serait pas plus raisonnable de trouver inconvenant que Dieu prenne soin de la création; car Dieu n'est pas orgueilleux, et rien n'est à ses yeux petit ou im-

βαιοῖ. Strom. I, 11. — *Orig.* Usque ad consummationem sæculi ab earum provisione et dispensatione non cessat. In Num. Hom. XXIII. n. 4. — *Min. Fel.* Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in cœlum sustuleris, et quæ sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? Octav. XVII. — *Lact.* Secundus vero gradus (sapientiæ) perspicere animo, quod unus sit Deus summus, cujus potestas ac providentia effecerit a principio mundum, et gubernet in posterum. Ira Dei c. II. — *Eus.* adv. Hierocl. de Resurr. l. I (*Gall.* IV. p. 479 sq.).

(1) *Athen.* leg. VIII. — *Nemes.* Nat. hom. XLIII.

pur (Nat. hom. XLIV). L'auteur des *Recognitiones* attribuées à saint Clément, s'exprime ainsi sur ce sujet (VIII, 10) : « S'il n'y a pas de Providence, c'est en vain « que l'âme se porte à la vertu ; c'est en vain qu'elle « observe la justice, puisqu'il n'y a personne qui « puisse un jour payer au juste le prix de ses mérites. »

On établissait aussi le dogme de la Providence par l'ordre qui règne dans le monde sensible (1), par la loi qui domine dans la conscience (2), par le bienfait de la venue de Jésus-Christ (3), par la punition des méchants et la récompense des bons (4).

Les Manichéens trouvaient une objection sérieuse contre la Providence dans le fait de la pluie qui tombe sur la mer et sur les rochers ; Titus de Bostra leur répond que Dieu n'est point avare de la pluie ; que d'ailleurs l'eau qui tombe sur les rochers alimente les sources (Manich. II, 32) ; il explique aussi par le principe de la variété et des contrastes (II, 1), tout ce qui leur semblait être un désordre dans la nature. Relativement au mal commis par les hommes, Clément d'Alexandrie (5) et saint Augus-

(1) *Min. Fel.* Oct. XVII. — *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 11. — *Chrys.* ad eos qui scandalizati sunt. 1, 5. 7.

(2) *Chrys.* ad eos qui scandal. 1, 8.

(3) *Chrys.* ad eos qui scandal. 1, 8.

(4) *Chrys.* in Ps. IX. n. 4.

(5) *Clem.* Μέγιστον γοῦν τῆς θείας προνοίας, τὸ μὴ ἐάσαι τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἑκουσίου φυεῖσαν κακίαν, ἄχρηστον καὶ ἀνωφελῆ μένειν, μηδὲ μὴν κατὰ πάντα βλαβερὰν αὐτὴν γενέσθαι· τῆς γὰρ θείας σοφίας, καὶ ἀρετῆς, καὶ δυνάμεως ἔργον ἐστιν, οὐ μόνον τὸ ἀγαθοποιεῖν· φύσις γὰρ, ὡς εἰπεῖν, αὐτὴ τοῦ Θεοῦ, ὡς τοῦ πυρὸς τὸ θερμαίνειν, καὶ τοῦ φωτὸς τὸ φωτίζειν· ἀλλὰ κἀκεῖνο μάλιστα,

tin (1) font observer que la sagesse et la puissance de Dieu le tournent et le changent en bien. Quant au mal dont l'homme juste est si souvent la victime ici-bas, les Pères remarquent qu'il n'est pour lui qu'un moyen de salut (2).

Saint Thomas démontre la Providence par la prescience et la toute-science de Dieu; puisque, en effet, il connaît toutes choses, il veut aussi l'ordre en toutes choses; et cet ordre qu'il veut, il le résout et le réalise (Cont. Gent. III, 7). C'est par la justice et la bonté de Dieu que Moneta prouve qu'il prend soin de toutes les créatures; il prend soin des animaux, puisqu'il les pourvoit de tout ce qui leur est nécessaire; il prend soin des hommes, puisqu'il fait profiter à leur salut tout ce qu'il leur envoie, même la souffrance (adv. Cath. V, II, § 6).

3. Tous les Pères admettent la Providence comme universelle, comme s'étendant à tout (3); mais ils re-

τὸ διὰ κακῶν τῶν ἐπινοηθέντων πρός τινων, ἀγαθόν τι καὶ χρηστὸν τέλος ἀποτελεῖν, καὶ ὠφελίμως τοῖς δοκοῦσι φαύλοις χρῆσθαι, καθάπερ καὶ τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ. Strom. I, 17.

(1) Multa enim fiunt quidem a malis contra voluntatem Dei, sed tantæ est ille sapientiæ tantæque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse præscivit, tendant omnia, quæ voluntati ejus videntur adversa. Civ. Dei XXII, 2. — Cfr. adv. Faust. XXII, 78.

(2) *Tit. Bost.* adv. Manich. II, 9. 10. 12-16. — *Nemes.* Nat. hom. XLIV. — *Amb.* Offic. I, 12. — *Dion.* de div. Nom. c. VIII.

(3) *Iren.* Hær. III, 25. n. 1. V, 18. n. 3. — *Tert.* Possum dicere, porcorum (dans lesquels entrèrent les démons) quoque setas tunc numeratas apud Deum fuisse, nedum capillos

connaissent en même temps en Dieu la distinction d'une sollicitude plus ou moins étendue selon la mesure de dignité des créatures, en sorte qu'il prend plus de soin des êtres doués de raison que des créatures irraisonnables (1), plus de soin aussi de l'ensemble que des individus (2); les Scholastiques suivent en ce point la doctrine des Pères (3). Mais l'universalité de la Providence divine devait être niée, et l'a été en effet, par les hérétiques qui regardaient le monde matériel comme une production du mau-

sanctorum. Fug. in persec. II. adv. Jud. II. Anim. XX. — *Min. Fel.* Oct. XVII.

(1) *Hier.* Sicut igitur in hominibus etiam per singulos Dei currit providentia, sic in cæteris animalibus generalem quidem dispensationem et ordinem, cursumque rerum intelligere possumus; verbi gratia, quomodo nascatur piscium multitudo, et vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra, et quibus alantur cibis. Cæterum absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur, quæ cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus majorum prædæ cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos, ipsi injuriosi simus, eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. Ex quo liber ille apocryphus stultitiæ condemnandus est, in quo scriptum est, quemdam angelum nomine Tyri (θηρίου conject.) præesse reptilibus; et in hanc similitudinem piscibus quoque, et arboribus, et bestiis universis proprios in custodiam angelos assignatos. In Habac. I, 14. — *Orig.* Cels. IV, 74. 99.

(2) *Iren.* V, 18. n. 3. — *Orig.* in Jerem. Hom. XII, n. 5.

(3) *Thom.* Provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Summ. P. I. qu. XXII. Art. II.

vais principe, tels que Marcion (1), Manès (2), les Priscillianistes et les Cathares (3). Bayle, dans les temps modernes, a particulièrement soutenu cette erreur (4).

4. Les docteurs de l'Église reconnaissent dans la Providence divine, en même temps que son universalité, les deux points de vue qui la constituent, savoir, d'une part, la *conservation*, et, de l'autre, le *gouvernement* du monde.

Que les créatures aient besoin (5) d'être conservées par la puissance divine, et qu'elles le soient en effet (6), nul doute ne s'est jamais élevé à cet égard dans l'Église. On en trouvait la preuve dans l'Écri-

(1) *Tert.* Nemo te sustinebit improvidentiam adscribentem Deo ei, quem Deum non negans, confiteris et providum. Adv. Marc. II, 24.

(2) Voy. *Tit. Bostr.* adv. Manich.

(3) *Moneta* adv. Cath. v, 11. § 6.

(4) Dict. hist. Art. Manichéens. Marcionites, Pauliciens.

(5) *Iren.* Ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἷόν τε ἦν· ἡ δὲ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς. IV, 20. n. 5. — *Hier.* Sciamusque nos nihil esse, nisi, quod donavit, in nobis ipse servaverit, dicente Apostolo : *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei* (*Rom.* IX. 16). Velle et currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum. Dicit enim idem apostolus : *Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere* (*Philipp.* II, 13); et Salvator in Evangelio : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor* (*Joan.* v, 17). Semper largitor, semperque donator est. Non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Epl. XLIII. n. 6. ad Ctesiph. adv. Pelag.

(6) *Iren.* in l. IV. Præf. n. 4. — *Bas.* Sp. S. c. VIII. n. 19 etc.

ture (saint Jean, v, 17 (1), et Col. I, 17). C'est le Logos (2) et l'Esprit saint (3), que l'on représente comme opérant cette œuvre de conservation, qui n'exclut pas, toutefois, la coopération de la créature à l'action divine conservatrice (4). Selon saint Grégoire le Grand, tous les êtres, si Dieu cessait de les conserver directement par son action toute-puissante, s'abîmeraient aussitôt dans le néant (Moral. XVI, 18); et c'est aussi le sentiment des Scholastiques (5), qui se fondent sur ce principe, que l'être, étant un effet de la puissance divine, doit cesser avec l'exercice de cette puissance qui est sa cause (6); d'où ils infèrent que, l'anéantissement n'étant que la cessation de toute participation à l'être (7), l'action conservatrice de la Providence est une création continuée.

Saint Thomas distingue, en outre, une conservation *indirecte*, qui consiste à écarter les principes et les influences destructives ou délétères; et une conservation *directe*, qui suppose une action positive ayant pour effet de maintenir les êtres dans leur état constitutif (P. I, qu. CIV. Art. I); le saint docteur

(1) *Greg. Nyss.* Or. adv. Ar. et Sabell. — *Chrys.* in Gen. Hom. X. n. 7.

(2) *Iren.* V, 18. n. 3. — *Ath.* Gent. n. 41. Inc. verb. n. 17. — *Bas.* Sp. S. c. VIII. n. 19. — *Eus.* Dem. Evang. IV, 2. — *Chrys.* in Heb. II. n. 3. — *Theod.* in Col. I, 17.

(3) *Tat.* Græc. VII. — *Ath.* ad Serap. Epl. I. n. 19. — *Epiph.* Hær. LXXIV. n. 5.

(4) *Bas.* Sp. S. c. V. — *Aug.* Trin. III, 8. n. 13.

(5) *Thom.* P. I. qu. CIV. Art. I.

(6) *Thom.* P. I. qu. CIV. Art. I.

(7) *Thom.* P. I. qu. CIV. Art. III.

ajoute que les créatures spirituelles, n'étant susceptibles d'aucune décomposition, n'ont besoin que d'une conservation directe, tandis que les créatures matérielles ont besoin de la double action conservatrice, directe et indirecte (*ibid.*). C'est aussi la doctrine de Scot Érigène, que les choses ne subsistent que parce que Dieu continue de les *poser;* mais il se fonde sur un tout autre principe; c'est, dit-il, que Dieu est lui-même l'être des choses, d'où il suit que s'il vient à se retirer d'elles, elles ne peuvent plus subsister (1). Les Cartésiens ou plutôt les Occasionalistes rigoureux enseignent aussi que Dieu seul est actif dans l'opération conservatrice de la créature, tandis que les Leibniziens admettent que la substance créée se conserve elle-même en vertu des forces qu'elle a reçues de Dieu, se déclarant ainsi pour une conservation purement immédiate, contrairement au sentiment des anciens docteurs qui expliquent, comme nous l'avons déjà remarqué, la conservation du monde par une action à laquelle ont part tout à la fois Dieu et la créature. Les Arminiens (par exemple *Episcopius*) et les Sociniens (*Osterode.* Inst. Catech. c. XXIV) n'admettent non plus qu'une conservation toute négative, qui se borne à préserver la créature de l'anéantissement.

5. Les anciens Pères, conformément à l'Écriture (2) attribuent le *gouvernement* du monde au

(1) Eorum (des méchants, des réprouvés) in nihilum rediret natura, si summa essentia in eis non esset. De Prædestin. c. XVIII. n. 5.

(2) *Hebr.* I, 3. — *Col.* I, 17. — *Joan.* I.

Logos; c'est le sentiment de saint Irénée (1), de Clément d'Alexandrie (Str. vii, 2), de saint Grégoire Thaumaturge (Or. paneg. in Orig. n. vi), d'Eusèbe (2), de saint Athanase (3), de saint Chrysostome (in Heb. i, 3) et de plusieurs autres; ou bien au Père par le Logos (4); ou bien enfin à la Trinité tout entière (5). On trouve reconnu tout à la fois, dans le gouvernement de la Providence, et le caractère d'universalité par lequel il embrasse toutes les choses créées (6), et le caractère de spécialité en vertu duquel chaque créature est l'objet d'une direction particulière analogue à la mesure de grâce et de valeur (7) qui lui a été départie. Au reste, saint Augustin s'exprime d'une façon aussi exacte que précise sur la manière dont le gouvernement de la Provi-

(1) Mundi enim factor vere Verbum Dei est : hic autem est Dominus noster, qui secundum invisibilitatem continet, quæ facta sunt omnia, et in universa conditione (création) infixus, quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia. v, 18. n. 3. Ipse est enim qui universorum potestatem habet a Patre, quoniam Verbum Dei, et homo verus, invisibilibus quidem participans rationabiliter, et sensuabiliter (νοερῶς?) legem statuens, universa quæque in suo perseverare ordine; super visibilia autem et humana regnans manifeste, et omnibus dignum superducens justum judicium. Ibid.

(2) Προστάτην καὶ κηδεμόνα, σωτῆρά τε καὶ ἰατρὸν, καὶ κυβερνήτην τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας, etc. Dem. Evang. iv, 2.

(3) *Ath.* c. Gent. n. 42 sq. Incarn. Verb. Domini n. 16. 17.

(4) *Const. apl.* viii, 12. 15. — *Ath.* in illud : Omnia mihi tradit. n. 1. cont. Ari. Or. iii. n. 55.

(5) *Aug.* vera Rel. c. vii. n. 13.

(6) *Iren.* iii, 25. n. 1. v, 18. n. 3. — *Min. Fel.* Oct. xvii.

(7) *Iren.* v, 18. n. 3. — *Hier.* in Hab. i, 14.

dence se concilie avec l'activité propre de la créature (1); point essentiel à maintenir solidement dans la question de la liberté, pour ne pas faire Dieu auteur du péché (2). Les docteurs du moyen âge (3) admettent aussi l'activité propre des créatures en vertu des forces que Dieu a déposées et qu'il maintient en elles.

Les Pélagiens soutinrent, au contraire, que la créature agit seule par ses propres forces, que le secours de Dieu ne lui est nullement nécessaire, et que prétendre qu'elle en a besoin, c'est détruire en elle le libre arbitre (4). Les Prédestinatiens, se jetant dans

(1) *Aug.* Sic Deus res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat. Civ. Dei VII, 20. — *Hier.* Sic liberum homini servamus arbitrium, ut Dei per singula adjutorium non negemus. Adv. Pelag. Dial. l. I. n. 5.

(2) *Tert.* Non est bonæ et solidæ fidei, sic omnia ad voluntatem Dei referre, et ita adulari sibi unumquemque, dicendo nihil fieri sine nutu ejus, ut non intelligamus esse aliquid in nobis ipsis. Ceterum, excusabitur omne delictum, si contenderimus nihil fieri in nobis sine Dei voluntate; et ibit definitio ista in destructionem totius disciplinæ, etiam ipsius Dei, si aut quæ non vult de sua voluntate producit, aut nihil est, quod Deus non vult. Exh. castit. c. II.

(3) *Thom.* P. I. qu. LV. Art. 5. — *Durand.* in II Dist. I. qu. V. Dist. XXXVII. qu. I.

(4) *Hier.* Audite, quæso, audite sacrilegum : « Si, inquit, « voluero curvare digitum, movere animum, sedere, stare, « ambulare, discurrere, sputa jacere, duobus digitulis narium « purgamenta decutere,... semper mihi auxilium Dei neces- « sarium erit?... » Injuriam tibi fieri putas et destrui arbitrii libertatem, si ad Deum semper auctorem recurras, si ex illius pendeas voluntate, et dicas : *Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos?* (Psalm.

l'extrême opposé exagérèrent l'action de Dieu jusqu'à ôter à la créature toute activité libre. Cette doctrine a été reproduite, plus tard, par Gabriel Biel, qui enseigna que Dieu fait tout, et la créature, rien; opinion qu'ont admise aussi plusieurs philosophes de l'école cartésienne, comme Laforge, Regis, Malebranche (1) et le théologien réformé Wittich, qui tous ont soutenu le système des causes occasionnelles. L'opinion de Leibniz, au contraire, c'est que la créature fait tout; et il s'est élevé entre Clarke et lui une vive controverse sur ce point. Zwingle enseigne que Dieu fait tout, même le mal; et pour établir que malgré cela il ne pèche pas, il allègue que Dieu n'est soumis à aucune loi (Provid. c. v, vi), et qu'il se propose le bien en tout ce qu'il fait (2). Cal-

xxiv, 15.) Unde et audes lingua proferre temeraria, unumquemque arbitrio suo regi? Si suo arbitrio regitur, ubi est auxilium Dei? Si Christo rectore non indiget, quomodo scribit Jeremias : *Non est hominis via ejus* (x, 23), et : *a Domino gressus hominis diriguntur*. Epl. LXIII (alias CXXXIII), n. 7. ad Ctesiph. adv. Pelag.

(1) Cfr. contre eux *Gusset*. Causarum primæ et secundarum operatio rationibus confirmata, avec une Apologia pro Renato Cartesio adv. discipulos ejus Pseudonymos, dans laquelle il s'efforce d'établir que *Descartes* n'a point admis l'occasionalisme. — Cfr. contre le livre de *Malebranche*, de la Nature et de la Grâce, celui que *Jurieu* fit paraître sous le même titre.

(2) Quod Deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo est peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. Provid. c. v.

vin soutient aussi que c'est Dieu qui fait le mal par les hommes (1); que Dieu a ses raisons justes et convenables pour pousser l'homme au mal ; qu'il ne veut en cela obtenir que le bien (2). Tant on peut se laisser égarer par une fausse conception du gouvernement de Dieu dans le monde !

C'est Dieu qui est regardé par les docteurs catholiques comme la fin dernière du gouvernement de la création, ce que saint Thomas démontre ainsi : La fin des choses est le bien ; la fin de toutes choses est le bien universel, Dieu par conséquent (P. 1, qu. CIII. Art. II). Du reste, les docteurs anciens, comme ceux du moyen âge, maintiennent que les voies de Dieu sont tout à la fois les plus simples et les plus fécondes.

(1) Quod autem nihil efficiant homines nisi arcano Dei nutu, nec quidquam deliberando agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur... Absalon incesto coitu patris torum pollucns detestabile scelus perpetrat, Deus tamen hoc opus suum esse pronuntiat. Inst. 1, 18. n. 1. Cfr. contre cette doctrine Remonst. thes. XI. XII. in *Syn. Dordr.* Sess. XXXIV.

(2) *Calvin.* Instruct. adv. Libertin. c. XIV. De ætern. Prædest. adv. Pigh.

FIN DU PREMIER VOLUME.









